

491 ٤٩١

شرح مختصر الزين في الاصول لمولانا عبد العلي البرجندي رحمه الله

1

لعمرك ما الانسان الا ابن دينه فلا تترك التقوى اتكالا على النسب
فقد فاز [illegible] بالتقوى بلال بقربه وقد خاب بالشقوى الحسيب ابو لهب

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد بعدد كل ما الله [illegible]

دعاء سورة الواقعة

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اني اسئلك بمعاقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم وجدك الاعلى وكلماتك التامات اسئلك بانزاق [illegible] وان رزقنا [illegible] صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد وان [illegible] يا واسع المغفرة اللهم اني اسئلك يا رازق المقلين ويا راحم المساكين ويا ارحم الراحمين ويا خير الناصرين اللهم ان كان رزقنا في السماء فانزله وان كان في الارض فاخرجه وان كان بعيدا فقربه وان كان قريبا فيسره وان كان يسيرا فبارك لنا فيه برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه اجمعين

[illegible]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
الامام مالك [illegible] من سب نبيا او عابه او تنقصه
قتل مسلما كان او كافرا ولا يستتاب
شفاء القاضي عياض

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث شريف [illegible]

[illegible]

[illegible] اللهم [illegible] صل على محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم [illegible]

[illegible] سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت اغفر لي وتب علي [illegible] سبحانك
اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقتي

الحمد لله الذي شيد منار الشريعة القويمة، واوضح لاهل الكشف والتحقيق محجة الطريق المستقيمة، والصلوة والسلام على زبدة الانبياء، وخلاصة الاصفياء، محمد المبعوث لتتميم مكارم الاخلاق وهداية اهل الاهواء، وعلى آله واصحابه الهادين الى منهاج قواعد دين الاسلام عليه وعليهم اصناف التحية وانواع الاكرام، وبعد فيقول العبد المتوسل بنبي الثقلين عبد العلي بن محمد بن حسين اصلح الله شانه، وصانه عما شانه ان العلم هو افضل المناقب الشريفة، وعليه يترتب المراتب المنيعة وبه يمتاز نوع الانسان، عن ساير انواع الحيوان، لا سيما العلوم الدينية، المستنبطة من الكتاب والاحاديث النبوية، ومن اشرفها علم الاصول، الجامع بين المعقول والمنقول، اذ به يتبين قواعد الاصول الشرعية، ويظهر اساس المسائل الفرعية، وقد صنف العلماء الراسخون في ذلك كتبا مبسوطة، ورسائل منقحة مضبوطة، ومن جملتها مختصر الزبدة، المنسوب الى الامام العلامة التقي الصفي ابي البركات، حافظ الملة والدين عبد الله بن محمد النسفي اعلى الله درجته في اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، فانه مع صغر حجمه، ووجازة نظمه يحتوي على زبدة ما يحتاج اليه من القواعد ويشتمل على عمدة ما لا يستغنى عنه من الشواهد والفوايد، وكنت فيما مضى من الزمان في ايام العنفوان قد شرحته شرحا يوضح مطويات رموزه، ويظهر مخضات كنوزه، ولما تم تسويد القواعد والفرايد والفوايد واردت تصحيحها وتجريدها عن الزوايا ظهر فتن اهل البغي والعدوان، وتفرق سكان البلاد والقرى عن الاوطان، ونضب ماء الاسلام، وذهب رواء العلماء الاعلام، فصرت متحيرا مترددا في الافاق وطرحت في الزوايا تلك الاوراق، فبينما الامر كذلك اذ خمدت نيران الفتن واندرست ايام البلايا والمحن، وصارت انوار الاسلام والشريعة ساطعة، واعلام العلم عالية مرتفعة، وانطمست معالم البدع والاعتساف، وظهرت في الاطراف معالم العدل والانصاف، وما ذاك الا بيمن دولة سلطان سلاطين الاسلام، ظل الملك العلام على كافة الانام، ناشر العدل والخير والاحسان، باسط الامن

والامان، على اهل الايمان حامي حرمة الشريعة الغراء، راعي حوزة الملة الحنفية البيضاء، الجامع بين التقوى ومكارم الاخلاق والاعطاف، بل مستجمع جميع محاسن الاوصاف، وبالجملة لا يحصى اوصافه ولا تعد ولا تعرف كنه كماله، ولا يحد هو الخان الاعظم، والخاقان الاكرم، المستظهر بعنايات الملك الرحمن ابو الغازي عبيد الله خان، لا زالت شموس سلطنته محفوظة عن الزوال والكسوف، واقمار دولته مصونة عن النقصان والخسوف، ولما رايت بهيج الزمان ناضرة بتربيته، وشجر الشرع مورقا بتقويته، عدت الى تنقيح ما سودته، ورجعت الى تصحيح ما جمعته واعددته، وبعد الفراغ منه جعلته تحفة لحضرته العلية، وخدمة لسدته السنية، لا زالت ذاته الشريف حافظا للبلاد، وملجا للعباد الى يوم التناد، والمامول من كرمهم العميم ولطفه الجسيم، ان يصلح ما عثر عليه من الزلل، ويسد ما اطلع عليه من الخلل، ومن الله سبحانه المستعان، ومنه التوفيق وعليه التكلان، قال الشيخ المؤلف العلامة اجله الله دار المقامة، بسم الله الرحمن الرحيم، نحمد الله على ما اولانا في ولى نا من النعم الغر الجسام، الحمد هو الوصف بالجميل على الجميل على سبيل التبجيل واختار الفعل ليكون بسم الله متعلقا به اي نحمد مبتدئا بسم الله فيكون التسمية مقدما بحسب اللفظ والتحميد بحسب المعنى لان من تتمة العامل قبل من تتمة المعمول فحصل الابتداء بكليهما والامتثال بالحديثين المشهورين بالطف وجه وزمان الحال وزمان عاملها كما يتحد ان فهما يتصلان فاندفع ما توهم من امتناع التكلم بهما في زمان واحد فلا يستقيم الحالية واختار من بين الاسماء الله لانه مستجمع جميع الصفات فان الواضع وضعه بازاء الذات المتصف بجميع الصفات الكاملة من حيث انه متصف بها فيكون اشارة الى ان الحمد له تعالى في مقابلة جميع الصفات وان خصصه بعضهم بالاختيارية منها ثم ذكر الايلاء بعده اعني ايصال النعم بمنزلة التخصيص بعد التعميم ايماء الى ان الحمد من العبد يقع في مقابلة الانعام وانه لم يقصد ولا اقل من ان يكون توقيفا على الحمد والاولى تانيث الاول وهو في الاصل افعل التفضيل عند البصريين اما من تركيب و و ل ولم يستعمل منه فعل وقيد بعد واما من وال اي نجا لان النجاة في السبق واما من آل اي رجع لان كل مخلوق يرجع الى اوله فالاولى اصلها وولى او وءلى وعلى اصلها والمراد الدنيا او الحالة التي هي مبدأ التكوين والنعمة في الاصل هي الحالة التي يستلذها الانسان من النعمة بالفتح وهي اللين ثم اطلقت على كل ما يستلذه الانسان او يحتاج اليه والغر جمع الغراء تانيث الاغر وهو في الاصل الفرس الذي في جبهته غرة اي بياض قدر الدرهم استعير لكل واضح معروف والجسام جمع جسيم يقال جسم الشيء اي عظم جسمه فهو جسيم وقد اشتهر ان الحمد عليه يجب

ان يكون فعلا من افعال المحمود وهٰهنا قد وقع المحمود عليه نفس النعمة فاما ان يقدر مضاف اي على ايلاء ما او لانا
او يحمل كلمة ما على المصدرية وتكون كلمة من تبعيضية وقعت موقع المفعول للايلاء لان المراد من ضمير
المتكلم اما جميع الناس او المؤمنون خاصة ومعلوم ان ما انعم عليهم ليس الا بعض النعم وقيل ان المحمود عليه
في الحقيقة هو الانعام لكن قد وقع في كلام البلغاء الحمد على نفس النعمة تسامحا منهم فتابعهم المصنف في ذلك
وذكر في الكشاف في تفسير سورة المزمل ان النعم الانعام فيحتمل ان يكون المراد هنا من الانعام وكلمة ما موصولة
او موصوفة ومن للتبيين ٥ ونشكره على ما اعد لنا في اخرانا من المنن البيض العظام الشكر امر شيع باجلال ل
المنعم لانعامه سواء كان اعتقاد اتصافه بالصفات الجميلة او ذكر اللسان دالا على اجلاله او عملا بالجوارح ح
والاجزاء دالا عليه والاعداد التهيئة مأخوذ من العدة وهو ما يهيأ للحرب من السلاح وغيره وقال
الامام الراغب هو من العد فاذا قيل اعددت لك هذا اي جعلته بحيث تعده وتتناوله بحسب حاجتك اليه
والاخرى تأنيث الاخر وهو في الاصل بمعنى اشد تاخرا غلبت على الدار الاخرة ويحتمل ان يراد بها الحالة
التي هي النهاية والمنة النعمة التي لا تستتبع معطيها ممن يعطيها اياه ذكره في الكشاف وهو من المن بمعنى
القطع لان المقصد بها قطع الحاجة وههنا ايضا المضاف محذوف وكلمة ما مصدرية او يكون
المنة مصدرا نوعيا من من عليه بمعنى انعم والبيض جمع البيضا تأنيث الابيض ولما كان احسن الالوان
عند العرب البياض استعار الابيض لكل ما له شرف وفضل والعظام بالكسر جمع عظيم ويجوز ان يكون
بضم العين فانه يجيء فعال بالضم للمبالغة يستوي فيه المذكر والمؤنث وكذا الجسام بالضم وفي تخصيص
المنن بالاخرة لطافة وهي ان العباد في الاخرة لا يكلفون بالطاعة والعبادة فلا يتوهم ان يكون
اعطاء النعم لاجل ذلك بخلاف الدنيا فانهم مكلفون فيها بها وافعاله تعالى وان لم تكن معللة
بالغرض لكن ربما يتوهم الجاهل ان اعطاء النعم فيها لاجل ارادة العبادة منهم تعالى عن ذلك ونصلي
على خير خليقته محمد سيد الانام الصلوة من الله تعالى الرحمة الكاملة ومن العباد دعاء بعضهم لبعض فمعنى
قوله نصلي نقول الصلاة عليه وفي النهاية الجزرية معنى قولهم صل على محمد عظمه في الدنيا والاخرة
بالرحمة الكاملة فيحتمل ان يكون معنى نصلي نعظمه بالدعاء بالرحمة الكاملة والخير ما مخفف خير بالتشديد
واما افعل التفضيل على غير القياس والظاهر ان المراد الثاني فيحمل اضافة الخلق الى الضمير على الاستغراق
لان المعروف الذي يضاف اليه اسم التفضيل بالمعنى الاول يجب ان يكون متعددا ويمكن الحمل على الاول
ادمعنى

اذ معنى التفضيل يستفاد من قوله سيد الانام والخلق الايجاد والمراد هاهنا المخلوق والانسب ان يخص
بالملائكة والثقلين لان اضافة افعل التفضيل الى المعروف بالمعنى المذكور يفيد تفضيل صاحبه على كل من افراد
المضاف ٧ وتفضيله صلى الله عليه وسلم على غير ذوي العقول مما لا يليق ويحتمل ان يكون الاضافة بالمعنى الثاني فيكون
المعنى خير الانبياء من بين الخلق فلا حاجة الى تخصيص الخلق وسيد فيعل بكسر العين عند سيبويه وبفتحها عند غيره
كثرت على غير القياس وذلك لان فيعل بالكسر لم يوجد في كلامهم وهو من ساد يسود والانام الخلق مطلقا وقيل
كل ذي روح وتخصيصهم بالملائكة والثقلين انسب واعلم ان السيادة باعتبار الشرف والمرتبة والخيرية تكون
من جهات شتى فليست احدى الصفتين لازمة للاخرى حتى يلزم التكرار ٥ وعلى آله واصحابه مؤيدي الاسلام
الآل اصله الاهل واهل الرجل اخص الناس به وقيل المختص به اختصاص القرابة ذكره المطرزي وقيل اخص
الآل بمن له شرف اي يضاف الى من له شرف وقيل ينبغي ان يكون في نفسه شرف والاول الظهر وقال البيهقي
لا يضاف الآل الا الى الرجل فلا يقال آل الكوفة كما يقال اهل الكوفة وآله صلى الله عليه وسلم بحسب العرف اولاد
فاطمة وقيل اولاد علي وعقيل وجعفر رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وزاد بعضهم اولاد العباس والحارث
ابن عبد المطلب وانما قلنا بحسب العرف لانه بحسب اللغة شامل لاولاد البنات الاخر وروي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال آل كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين وعن جعفر الصادق رضي الله عنه من قام بشرائط شرع النبي
فهو من آله والاصحاب قيل جمع صاحب وقيل جمع صحب مخفف صاحب او جمع صحب بالسكون اسم جمع ويجمع على صحابة
ايضا والصحابي منسوب اليها وهو كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به ومات على الاسلام ولا يكون
من راه ولم يؤمن به ثم آمن بعد وفاته او آمن به قبل الرؤية وارتد في آخر العمر صحابيا وقولنا لقي دون
راى كما هو المشهور ليتناول ليدخل عميان الصحابة واعاد كلمة على ردا على الشيعة من كراهة الفصل بين النبي
والآل بكلمة على والظاهر ان كراهة الفصل عندهم مختصة بداخل الصلوة اما الفصل خارجها فليس بمكروه
والتابيد التقوية من الايد وهو القوة والاسلام يطلق على معنيين احدهما الدين اي الشرع وسيجيء تفسيره
وثانيهما الايمان ويجيء معناه في هذا الكتاب فان اريد الاول فتقوية الآل والاصحاب له ظاهرة
وان اريد الثاني فتقويتهم له لاجل عن خفاء الا ان يقال الاقرار باللسان جزء من الايمان واظهاره انما حصل
بقوتهم وشوكتهم وان جعلنا العمل داخلا في الايمان فظاهر ان طريق العمل والدقائق المتعلقة به انما حصلت
بتعليمهم وروايتهم الاحاديث الواردة في ذلك ويجوز ان يكون على حذف مضاف اي مؤيدي اهل الاسلام

والاضافة في موضع الاسلام بمعنى الماضي فيفيد التعريف فلذا جاز وقوعه صفة المعرفة اصول الشرع الاصول
جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وقيل الحيثية كاخراج ادلة الفقه مثلاً من حيث يبتنى
على التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع ثم نقل في العرف للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب يقال تعارض
الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية وللدليل والمشهور ان المراد هاهنا الدليل وقيل المراد هنا المعنى اللغوي وما لهما
واحد فان الدليل يبتنى عليه المدلول والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى اظهر وبين وهي
الطريقة الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم السائقة الى الخيرات الحقيقية والسعادات الابدية يسمى من حيث
بينها الله تعالى او من حيث ترد ها المتعطشون الى نيل الكمال شرعاً وشريعة ومن حيث انه
سبب للطاعة والجزاء ديناً ومن حيث تملى للناس وتبين ملة ومن حيث الانقياد والخشوع لها اسلاماً
ثم ان الدين يضاف الى الله والى النبي والى الامة جميعاً والملة يضاف الى النبي والامة والشرع والشريعة
الى النبي والاسلام الى الامة وانما عدل عما اشتهر من قولهم اصول الفقه ليتناول الكلام فانه قد يستدل بالادلة
السمعية في الكلام سوى القياس لكن قد يستدل فيها بالدلائل العقلية ايضا والاظهر انه لا حاجة الى هذا
التعميم وقيل الشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع وقيل بمعنى المشروع اى الادلة
التي يثبت بها المشروعات الكتاب والسنة والاجماع والقياس هذه الاربعة المسماة بالادلة السمعية
موضوعات علم الاصول فلهذا قدمها في الذكر ووجه الضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والاول
ان كان متلواً فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس وقيل
ان الوحي ان كان معجزاً فهو الكتاب فيشكل بما اذا كان الدليل القرآني اقصر من اقصر سورة وقيل الدليل
اما ان يصل من النبي صلى الله عليه وسلم فان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فهو السنة واما ان يصل من غيره
فان اشترط عصمة من يصل عنه فالاجماع والا فالقياس وفي اشتراط العصمة كلام يجيء في بحث الاجتهاد
ولا يخفى انه يرد عليه ما يرد على ما تقدم واما باقي الادلة المختلفة فيها فراجعة الى هذه الاربعة وتقديم
الكتاب لانه اصل مطلق الاحكام ثم السنة لان حجيتها يثبت بالقرآن ثم الاجماع لتوقف حجيته عليهما
وآخر القياس لان دلالته ظنية في الاغلب والثلاثة قطعية وان وقع الظن فيها بعارض اما الكتاب
فالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً
بلا شبهة الكتاب مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول مبالغة وقيل اسم على فعال بمعنى المفعول كاللباس غلب

في الشرع

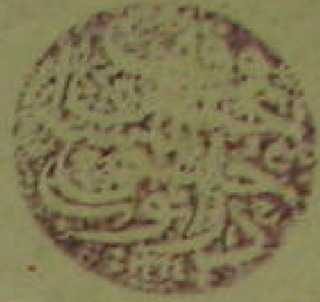
في الشرع على كتاب الله اى القرآن وانما سمي المكتوب به لانه جمع فيه نقوش الحروف واطلق على المنظوم قبل ان يكتب
لانه مما يكتب او لانه يجمع في متخيلة الحافظ والقرآن ايضاً مصدر في الاصح بمعنى الجمع كما ذكر في الفائق سمي به
المقروء لما انه يجمع في الصدر ثم غلب على المجموع المعين من كلام الله تعالى وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب فلهذا
جعل تفسيراً له وما ذكر بعد تفسير للقرآن ولا حاجة الى ان يحمل على المعنى اللغوي والمقروء مطلقاً ليكون بعد
مخصصاً له والانزال التحريك من الاعلى الى الاسفل والكلام عرض لا يستقر لاجزائه لكن جعل انزال المحل
الذي يقوم به الحروف الملفوظة المسموعة في الجملة ولو عند الاداء الى المنزل عليه انزالاً للكلام مجازاً والمراد
بالمنزل ما انزل نظمه ومعناه ليخرج الوحي الذي ليس بمتلو فانه لم ينزل الا معناه ورسول الله بحسب مفهومه
اللغوي صادق على كل نبي بل على جبريل لكنه في العرف اختص بنبينا صلى الله عليه وسلم بحيث لا يذهب الوهم
الى غيره فاندفع ما توهم ان الاولى ان يقال المنزل على محمد وبهذا القيد يخرج التورية وساير الصحف
السماوية والمصحف بضم الميم من الاصحاف وهو جمع الصحف في شيء قال المطرزي الصحيفة قطعة قرطاس
مكتوب وجمعها صحف وحقيقة المصحف مجمع الصحف وهذا يشعر بانه في الاصل اسم مكان وقد قيل جاء
المصحف بكسر الميم فيحتمل ان يكون بمعنى موضع الصحف فان اسم المكان قد يجيء على مفعل بكسر الميم كالمربد لموضع
يجمع فيه التمر واعترض بان المصحف ما كتب فيه القرآن فاخذه في تعريف القرآن دور واجيب بان القرآن
يطلق على المجموع المعين المتلو المحفوظ في صدور الحفاظ وعلى الامر الكلي المشترك بين الكل والجزء
وهو المعرف هاهنا والمأخوذ في تعريف المصحف هو المعنى الاول وبان المراد بالمصحف مجمع الصحف
مطلقاً لا مجمع صحف القرآن غايته ان ما بين الدفتين قد اشتهر بهذا الاسم لكونه مجمع الصحف القرآنية
فيكون قيد المكتوب في المصاحف احترازاً عما لم يكتب من المنزل مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة لكن هذا
ليس منقولاً عنه متواتراً فلا حاجة الى هذا القيد ويمكن ان يقال ان بعض الاحاديث القدسية قد نقل
عنه متواتراً فقوله المكتوب في المصاحف احتراز عنه اذ المنزل اعم من ان يكون منزلاً عليه بواسطة جبريل
او بلا واسطة وقيل ليس المقصود تعريف ماهية القرآن بل تعيين المراد بالقرآن بالنسبة لمن يعرف ان هاهنا
ما لم ينقل اصلاً كمنسوخ التلاوة وما نقل احاداً كالقراءات الشاذة وما نقل تواتراً كالمثبت في متون
المصاحف فلا دور اذ المصاحف متعارف معلوم حتى للصبيان وقوله المنقول عنه اى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والنقل ان تأتي بكلام الغير على ما هو عليه بحسب المعنى سواء كان في اللفظ تغيير او لا لكن المراد هاهنا

وهو لم يقع فيه التغيير بحسب اللفظ ايضا وانما اعتبر التواتر لان القران اصل ساير الاحكام فما روى
بطريق الاحاد لا يكون من القران عندنا مثل ما اختص بمصحف ابي وغيره نحو قوله فعدة من ايام اخر
متتابعات والقراءة السبع كلها متواترة عند الجمهور وقد وقع في بعض التفاسير وبعض كتب النحو ان بعض
ايات القران غير متواترة كقراءة حمزة قوله تعالى تساءلون به والارحام بالجر والاول اصح وقوله بلا شبهة
احتراز عما نقل بطريق الشهرة مثل ما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه على قول من جعل المشهور من اقسام
المتواتر واما على قول الجمهور وهو ان المشهور ليس من اقسام المتواتر فيكون قوله بلا شبهة تاكيدا فان
ما اختص بمصحف ابن مسعود خرج بقيد التواتر على قولهم وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية في اوايل
السور فانها عند قدماء الحنفية ليست من القران وعند متاخريهم اية واحدة من القران كررت للفصل
بين السور وعند الشافعية مائة وثلاث عشرة اية من السور اما تامة او مع ما بعدها الى راس الاية
على اختلاف قولهم وزاد بعضهم قيد المعجز في التعريف وانما تركه المص لان الاعجاز امر غير بين لم يعرفه
الا الافراد من العلماء ولان المعجز انما هو مقدار اقصر سورة من القران بالاتفاق وبعض الدلايل القرانية
لا يبلغ ذلك ولانه لا يحترز به عن شيء في هذا التعريف وترك بعضهم قيد النقل والكتبة لتحقق القران
بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والمص ذكرهما لان المقصود تعريف القران لمن لم يشاهد الوحي
ولم يدرك زمنه واكتفى بعضهم بذكر الانزال على الرسول والاعجاز اذ هو تعريف جامع مانع وفيه
ما قد عرفت انفا وترك بعضهم ذكر الانزال ايضا وقال هو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا لحصول
الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران وذكر في المنار ان القران اسم للنظم والمعنى جميعا واورد عليه
ما روي عن ابي حنيفة من جواز القراءة بالفارسية في الصلوة واجيب بانه اقام المعنى المجرد في الصلوة
مقام النظم لا انه ليس بقران ومنع ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القران المحدود بل متعلق بمعناه وحمل قوله تعالى
ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون رعاية اللفظ فان قيل انهم قد يستدلون
بالقراءات الشاذة وكذا المنسوخ التلاوة كما يجيء في الكتاب واذا كانت خارجة عن تعريف القران
فمن اي قسم من اقسام الدليل قلنا لا يبعد ان يجعل من اقسام السنة كالاحاديث القدسية فتدبر
وان قيل المكتوب في المصاحف نقوش الالفاظ والمنقول هو الالفاظ فكيف يصح جعلهما صفتين لامر
واحد قلنا كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القايم بذات الله تعالى ويسمى الكلام النفسي واللفظ

المؤلف

5

المؤلف من السور والايات الدال عليه يقال له كلام ايضا وتسميته بذلك انما هي باعتبار دلالته على المعنى
النفسي ثم النقوش دالة على الالفاظ فيكون الدال على ذلك المعنى بالواسطة فكل من اللفظ والنقوش يطلق
عليه اسم القران في عبارات المشايخ لانهم لا يلتفتون الى امثال ذلك ولا يفرقون بين الدال والمدلول
تسامحا وقد اورد على التعريف انه ان حمل على العموم يدخل فيه الحروف والكلمات وان خص بالكلام التام يخرج
بعض الايات التي ليست بكلام تام لانها تسمى قرانا ويحرم تلاوتها على الجنب والحايض وان خص باية فقط
يشكل بان بعض اجزاء اية واحدة مما يستدل به الاصولي على مطلوبه على انه قران واحكام الشرع الحكم
في العرف نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا والحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي لكن
تعلقه حادث مثلا معنى قولهم يحل ان لم يحل هو انه تعلق به الحل بعد ان لم يكن حلالا ولا يلزم من حدوث
التعلق حدوث المتعلق فلا يرد ما ذكره المعتزلة ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث فكيف يعرف به
على ان الحكم هو الاحلال مثلا واطلاقه على مثل الحل تسامح وقيل ان الخطاب صفة الله تعالى متعلقة بفعل
المكلف فباعتبار اضافته اليه تعالى يسمى احلالا مثلا وباعتبار اضافته الى الفعل يسمى حلا فهما متحدان
ذاتا مختلفان اعتبارا واما وجوب طاعة الامة للنبي صلى الله عليه وسلم وطاعة المولى للسيد فبايجاب الله
فيكون كل منهما بالحقيقة خطاب الله تعالى والاحكام التي يتوهم تعلقها بافعال الصبي متعلقة بفعل الولي
حقيقة مثل يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولي مامور بان يامره بها فلا يخرج
عن التعريف والحكم الثابت بالسنة والاجماع من جملة خطاب الله تعالى لان كلا منهما كاشف عن خطاب
الله تعالى ومعرف له وكذا القياس مظهر للحكم لا مثبت فلا اشكال ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك ومعنى
الاقتضاء طلب الفعل وطلب الترك فالاول مع المنع من الترك هو الايجاب وبدونه هو الندب والثاني مع
المنع من الفعل هو التحريم وبدونه هو الكراهة وخرج بقوله فعل المكلف خطاب باحوال ذاته وصفاته وبقوله
بالاقتضاء او التخيير القصص المشتملة لافعال المكلفين والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون لان تعلق الخطاب بهذه الاشياء ليس تعلق الاقتضاء والتخيير وقيل لا حاجة الى هذا القيد
لان المراد فعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في تلك الصور من حيث انها افعال المكلفين
وقد يناقش فيه اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة غير ظاهر واعترض بان التعريف غير شامل



للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها وكذا
صحة البيع وفساده فلذلك زاد بعضهم في التعريف قيدا آخر فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع
الشارع وجعله وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني فمعنى سببية
الدلوك للصلوة وجوبها عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية
النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وقس على ذلك والمراد بصحة البيع اباحة
الانتفاع بالمبيع وبفسادها حرمة الانتفاع به فيكون داخلا في الاقتضاء وقيل ان الصحة والفساد
كون الفعل مستتبعا للاثر او غير مستتبع له وذلك امر عقلي وليس حكما شرعيا. تعرف معرفة اقسام نظمه ومعناه
النظم في الاصل ترتيب الالفاظ على وجه يترتب معانيها وتتناسق دلالاتها على حسب ما يقتضيه العقل والمراد
باقسام النظم الاقسام المتعلقة به بان يتبع صفة لمفرداته وقال صاحب الكشف المراد بالنظم العبارات
وبالمعنى مدلولاتها وانما عدل الى النظم رعاية للادب لان اللفظ في الاصل الرمي من الفم والنظم ضم اللآلي عن ذكر اللفظ
بعضها الى بعض في السلك ولم يلاحظ ذلك في تعريف الخاص وغيره فصرح باللفظ لان ذلك تعريف له من حيث
انه خاص مطلقا لا من حيث انه خاص القران ثم قيل اقسام القسم الرابع اقسام للمعنى والبواقي اقسام للنظم وقيل
ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وقال صاحب التوضيح الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى
فاقسام القسم الرابع هو الدال بطريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهذا اقرب الى الضبط.
وذلك اربعة اي والمذكور من الاقسام اربعة والمراد الاقسام الاولية ووجه الحصر انه اما ان يعتبر
الاقسام بحسب وضع اللفظ للمعنى وهو القسم الاول او باعتبار استعماله فيه وهو القسم الثالث او باعتبار
ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وهو القسم الثاني او باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل
هو فيه من الظهور والخفاء وهو القسم الرابع والحصر استقرائي وقدم القسم الاول لان السابق في
الاعتبار وضع اللفظ للمعنى وقدم القسم الثاني على الثالث لان استعمال اللفظ في معنى مترتب على ملاحظة
المعنى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه والاولى ان يقدم التقسيم بحسب الاستعمال
على التقسيم بحسب الظهور والخفا كما فعله صاحب التوضيح. الاول في وجوه النظم وهو الخاص والعام والمشترك
والماول الوجه الطريق وذكر في المنار الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهو الخاص والعام والمشترك
والماول والمراد بحسب الوضع فاللغة ههنا عبارة عن المادة بقرينة انضمام الصيغة اليها فلفظ ضرب

ضرب مثلا بعين حروفه بازاء المعنى المخصوص وصيغته وهيئته بازاء معنى الماضي فاللفظ لا يدل على
المعنى الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن الوضع ولا يلزم ان يكون كل لفظ كذلك اذ في كثير
من الالفاظ يكون المادة والصيغة معا موضوعين لمعنى واحد كرجل ووجه الحصر ان النظم اما ان
يدل على مدلول واحد وهو الخاص او كثير اما بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح
البعض وهو المشترك او مع ترجيحه وهو الماول. والثاني في وجوه البيان به وهو الظاهر والنص
والمفسر والمحكم الضمير في به راجع الى النظم والمراد بالوجوه الطرق والمراتب وبالبيان الاظهار
او الظهور اي طرق اظهار المعنى للسامع او مراتب الاظهار او الظهور ووجه الحصر ان اللفظ
الظاهر معناه ان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل التاويل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وما يقابل هذا القسم الخفي والمشكل
والمجمل والمتشابه اي وما يقابل اقسام هذا وعبارة المنار وهذه الاربعة اربعة تقابلها وهي اظهر
ووجه الحصر ان اللفظ الخفي معناه اما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه
بالتامل فهو المشكل وان لم يكن فان كان البيان مرجوا منه فهو المجمل والا فهو المتشابه. والثالث في وجوه استعماله
وهو الحقيقة والمجاز والصريح والكناية اي في طرق استعمال النظم فان كان في الموضوع له فهو الحقيقة
او في غير الموضوع فهو المجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية. والرابع
في وجوه الاستدلال بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اي التقسيم الرابع في وجوه الاستدلال
فاللفظ وهي الاستدلال بعبارة النظم والاستدلال باشارة النظم الى آخره ففي العبارة مسامحة ووجه
الحصر ان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه فالمفهوم
لغة او بالمفهوم شرعا اذ لو لم يكن مفهوما باللغة ولا بالشرع فهو من التمسكات الفاسدة والاول الدلالة والثاني
الاقتضاء ولا يخفى ان قسم اللفظ والمعنى الدال والمدلول لا الاستدلال والامر فيه سهل واعلم ان هذه
الاقسام يجري في السنة ولا يختص بالكتاب لكن لما كان الكتاب اصلا قسمه الى هذه الاقسام وترك
اقسام السنة لانها تعلم بالمقايسة على ذلك واذا عرفت هذه الاقسام واعرف ما يشمل الكل وهي معرفة
مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها حاصله ان هاهنا اربعة اشياء ينبغي ان تعرف في كل
قسم من تلك الاقسام الاول الموضع وهو ماخذ الاشتقاق لفظ هو اسم القسم كما يقال المومنون يطلق

على المسلمين الموصوفين بالايمان فيسمى بالعلم فاخذ اشتقاق الاسم هذا القسم العموم وقس على ذكر غيره الثاني
الترتيب اى تقديم بعضها على بعض عند التعارض كما فى النص مع الظاهر او فى الوجود كما فى العام مع المخصص
الثالث معنى هذا اللفظ اى حده وحقيقته بحسب اصطلاح اهل الاصول الرابع حكمه اى اثره الثابت به
وهو ثبوت الحكم الشرعى به قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك اما الخاص فهو وضع لمعنى واحد
فقوله وضع يخرج المهمل وبقوله المعنى يخرج المشترك لانه وضع لمعنيين وهذا بالنسبة الى معانيه المتعددة
اما بالنسبة الى معنى واحد له فقد يكون داخلا فى الخاص وبقوله واحد يخرج العام لانه وضع لمعنى
كثير لكن بوضع واحد فيكون متناولا للجميع احاده على سبيل الشمول لا الكل واحد من حيث انه واحد ويدخل
اسم العدد فى التعريف لانه موضوع لمجموع واحد وان الكثير من حيث هو مجموع فيكون معنى واحدا كالرجل
والفرس والمثنى داخل فى التعريف لان المراد بالوحدة عدم المشاركة بين الافراد ويخرج المطلق عند
من لم يجعله خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله تعالى لان المطلق
ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة وذكر فى المنار تبعا لفخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم
على الانفراد فحذف ههنا لفظ كل لانه لاحاطة الافراد والتعريف يكون للحقيقة ولم يذكر اللفظ
لانه معلوم من التقسيم وترك قيد المعلوم لانهم ذكروا ان هذا القيد لاخراج المجمل فانه موضوع لمعنى
غير معلوم ولا خفاء فى ان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل فى اصل الوضع لا يخرج عن هذه
الاقسام فلا حاجة الى ذكره وبدل قوله على الانفراد بقوله واحد لانه اخصر سواء كان خصوص
الجنس او النوع او العين الجنس اعلى من النوع وليس المراد بهما ما يذكر فى المنطق وذلك لانهم يسمون
الانسان مثلا جنسا والرجل نوعا للانسان وربما وقع فى عباراتهم اطلاق الجنس على مثل الرجل فقالوا
ان اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع لاختلاف جنس الرجل وجنس المراة وذلك بالنظر الى
فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام وقد يجعل الرجل والمراة نوعى الانسان لاستوائهما
فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة وفى التلويح النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا
منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل واعلم ان الحيوان مثلا ايضا لفظ خاص وهو جنس شرعا
وعرفا والماشى ايضا لفظ خاص جنس بل جميع الكليات ويجوز اطلاق النوع عليها ايضا بالنظر
الى ما هو اعم منها واطلاق الجنس بالنظر الى ما هو اخص منها هذا وقد قيل الجنس عند الفقهاء كلى

مقول

مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام والنوع كلى مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد
والاحكام والمراد بالعين المعين اى الشخص ولو قال سواء كان وحده الجنس او النوع لكان اولى لان تعميم قيد التعريف
انسب من تعميم وصف المعرف وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا المراد بالمخصوص مدلول الخاص وقطعا تمييز
اى على وجه القطع ارادة الغير عنه والقطع نفى الاحتمال الناشى عن الدليل وقد يطلق على نفى الاحتمال اصلا
والمعنى الاول اعم وهو المراد ههنا والغرض من هذا الكلام رد قول من قال انه ليس بقطعى لبقاء الاحتمال
والحاصل ان حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل الكل به فيما هو موضوع له لغة او شرعا او عرفا
لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة وهذا على قول من لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا لليقين كفخر الاسلام وغيره واما
من اعتبره قادحا فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين مثال ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فالثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل واكثر مثلا لا يجوز ان يراد بالخمسة
الاربعة ولا الستة فان اريد بالقرء الطهر كما هو مذهب الشافعى رحمه الله بطل موجب الثلاثة للنقصان عن مدلولها
حيث اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق وقد عورض بانه اذا حمل على الحيض فان طلقها فى الحيض فالواجب
ثلاث حيض وبعض لانه لا يعتبر تلك الحيضة واجيب بانه يجب تكميل الحيض الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها
لان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية والشافعى رحمه الله لا ينافى له ان يقول مثل ذلك لانه اذا انقضى بعض
الطهر الذى وقع فيه الطلاق وطهران اخران انقضت العدة عنده ولا حاجة الى تكميل الطهر الناقص لانقضاء
العدة والاولى ان يقال ان الحيض الناقص غير معتبر عندنا اصلا بل يلزم مضى ثلاث حيض كوامل ليكون الثلاثة
عاملة فيما وضعت له ومنه الامر لفظ الامر اعنى ا م ر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق
على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض فيكون مشتركا لفظيا وقيل حقيقة فى القدر المشترك بين القول
المخصوص وبين الفعل فيكون متواطئا عند البعض وهذا القدر المشترك هو مفهوم احدهما عند البعض
والفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره عند اخرين وقيل لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والفعل والشىء
والشان والصفة والطريقة لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع وان المتبادر عند
الاطلاق القول المخصوص وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل الاستعلاء طلب العلو وعد
نفسه عاليا ويخرج به على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوى وهو الالتماس واشترط المعتزلة
العلو وهو مردود بان العقلاء يذمون الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه

الاستعلاء لما استحق الذم وقال الشيخ الاشعري لا يشترط الاستعلاء ايضا لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون
واجيب بانه محمول على المجاز والمعنى يشيرون وليس المراد لفظ افعل بعينه على ما يتوهم من ظاهر العبارة ولا ما يكون
مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل كما قيل لعدم تناوله الامر الغايب بل هو كناية عن كل ما يدل
على طلب الفعل من صيغ الامر على اى وزن يكون بل على اى لغة يكون ولذا قال البيضاوى فى المنهاج ان لفظ الامر
حقيقة فى القول الطالب للفعل فعلى هذا يكون اسم الفعل اذا كان بمعنى الامر داخلا فى الحد ثم القول بمعنى المقول
على ان الامر هو نفس صيغة افعل صادرة عن القايل على سبيل الاستعلاء وقيل القول على معناه فيكون الامر هو
التكلم على طريق الاستعلاء وبهذا الاعتبار يشتق منه الفعل وغيره ونحو امر يامر فهو امر واعترض بان التعريف
ان كان على اصطلاح العربية فصيغة افعل عندهم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء او لم يكن وان كان
على اصطلاح الاصول فصيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز وغير ذلك ويمكن
ان يختار الثانى ويقال كونه للتهديد وغيره من باب المجاز الشرعى فلا اشكال واعلم ان قوله لغيره قيد واقع
ويحتمل ان يكون احترازا عن امر المتكلم نحو لافعل فان فى اصول الشرع وقوع ذكر نادر فلا حاجة الى ان يكون
التعريف شاملا وامر المتكلم فى لغة العرب غير واقع ويختص مراده بصيغة لازمة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله
ثم مختصة به اى بالوجوب
الا الوجوب
اراد بالمراد الوجوب فان عندنا وعند المخالفين لا موجب للامر الا الوجوب ثم ان اللفظ قد يختص بالمعنى
ولا يختص المعنى به كالالفاظ المترادفة وقد يكون بالعكس كالاعلام المنقولة وقد يكون الاختصاص من
الجانبين كالالفاظ المتباينة فالمراد باللزوم اختصاص تلك الصيغة بالوجوب كما ان الوجوب مختص
بالصيغة وفى الاختصاصين اختلاف اما فى الاول فلان الواقفية ذهبوا الى ان صيغة
افعل مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ونقل عن الشافعى رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب
اشتراكا لفظيا واما فى الثانى فلان ابن شريح والاصطخرى وابن خيران من اصحاب الشافعى رحمه الله
وكذا مالك رحمه الله فى اصح الروايتين عنه قالوا ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم اذا لم يكن سهوا كالزلات
ولا طبعا كالاكل والشرب ولا خاصا كوجوب صلوة الضحى والتهجد يقتضى الوجوب كالصيغة فقوله خلافا
للشافعى رحمه الله يحتمل كلا من الامرين فان الباء قد يدخل على المقصور وعلى المقصور عليه ايضا لكن ما بعد
ذكر الكلام من عبارة المتن يشعر بان المراد هو الاختلاف فى الثانى ويظهر الخلاف فى افعال النبى صلى الله عليه
وقد مر انهم اختلفوا فى ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة فقط او فيها وفى الفعل ويتفرع عليه الخلاف
فى ان الوجوب

8

فى ان الوجوب مقتضى الصيغة فقط او مقتضاها ومقتضى فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ايضا فهنا مقامان
الاول ان الفعل امر ودليله قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد ورد
بان الامر حقيقة فى القول المخصوص اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل لانه مخل بالفهم فلا يصار اليه بلا دليل والامر فى الاية مجاز من اطلاق اسم السبب على المسبب فان الفعل
بالامر والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر المقام الثانى ان فعله صلى الله عليه وسلم
موجب لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رايتمونى اصلى فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
اى فايتة
مرتبة فثبت بالنص ان فعله واجب الاتباع واجيب بان الوجوب استفيد من قوله صلوا كما رايتمونى
اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ثم قال ان فعله امر وجب اتباع افعاله سوى المستثنيات المذكورة ومن قال انه ليس امرا لم يوجب الاتباع
الا اذا كان بيانا لمجمل فانه واجب الاتباع بالاجماع ففى قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لفظ اليد مجمل وقطعه
عليه السلام من الرسغ بيان لذلك المجمل وموجبه الوجوب اى الاثر الثابت بالامر هو الوجوب لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فقوله يخالفون يتضمن معنى الاعراض
اى يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فالمفهوم من الاية التهديد على الاعراض على الامر وعدم الامر وعدم
الامتثال ولحاق الوعيد بذلك فيكون مخالفة الامر تركا للواجب ليلاحق به الوعيد والتهديد اذ لا وعيد
على ترك الاباحة والندب وقد اعترض على ذلك بان ما ذكر من الوعيد والتهديد على مخالفة الامر يدل على
كون الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة والكلام فى صيغة الامر انها للوجوب ثم ان كون صيغة الامر حقيقة
لفظ م
حقيقة الامر الوجوب
فى الوجوب مجازا فيما عداه قول جمهور الفقهاء وقيل حقيقة فى الندب مجاز فيما عداه والمنقول عن مالك انه
حقيقة فى الاباحة مجاز فيما عداها وقيل هو مشترك بينهما معنى بان يكون حقيقة فى ترجيح الفعل على الترك
وقيل مشترك لفظا بين الوجوب والاباحة والتهديد وقيل مشترك لفظا بين الوجوب والاباحة وقيل مشترك
معنى بين الثلثة بان يكون حقيقة فى الاذن وعند الشيعة وابن شريح من اصحاب الشافعى مشترك لفظا
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد وقال الاشعرى والغزالى والباقلانى لا ندرى انه حقيقة
فى الوجوب فقط او فى الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك اللفظى وقال مشايخ سمرقند ان حكم الوجوب
عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا وجوب على التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى

منه من الوجوب والندب حق ولكن يؤدي بالفعل البتة ليخرج عن العهدة او يحصل الثواب وكل من هذه الفرق حجج
مذكورة في المطولات لا نطيل الكتاب بذكرها سواء كان قبل الحظر او بعد الحظر المنع يعني كما ان الامر الواقع قبل
الحظر للوجوب على القول الاصح فكذلك بعد الحظر ايضا للوجوب لان ما دل على الوجوب لا يفرق بين الوارد بعد الحظر
والوارد قبله وفي كشف اصول البزدوي جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء
فمن قال موجبه التوقف والاباحة قبل الحظر فبعده كذلك وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله مع قولهم بالوجوب قبل
الحظر قالوا ان موجبه بعد الحظر الاباحة وقيل ان الفعل المباح في الاصل ان كان حظره متعلقا بغاية او شرط
او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق به الحظر يفيد الاباحة عند الجمهور كقوله تعالى اذا احللتم فاصطادوا
وان ورد حظره غير معلق بشيء من ذلك فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه ووقع في اصول البزدوي ان الامر
بعد الحظر للندب وفي كو في التلويح ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثر
وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في
الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة انتهى ولا يقتضي التكرار هو في الاصل اعادة الشيء بعينه
لكن مثل ذلك في الافعال لا يتحقق عند اكثر المتكلمين فالمراد بالتكرار وقوع الفعل مرة بعد اخرى بايقاع
الافعال متماثلة في اوقات متعددة واما عموم الفعل فهو شموله افراده مثلا ازمان صلوا وصوموا لامتناع ايقاع شل م
الافعال في زمان ونعني بانه في مثل طلقي نفسك لجواز قصد العموم دون التكرار بل هو للخصوص والمرة لانه لو افاد
التكرار لعم الاوقات لامتناع الترجيح بلا مرجح فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال وهذا هو مذهب عامة العلماء
الحنفية ونقل عن المزني والاستاد ابي اسحق الاسفرايني رحمه الله انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل
يمنع منه ومن جملة ادلتهم ان النهي ضد الامر وقيل ان الامر يوجب التكرار في الازمان والعموم في الافراد وانما قيد الامر
بالمطلق لان المقيد بقرينة التكرار او الخصوص يفيد ذلك بالاتفاق ولا يحتمله اي لا يحتمل الامر التكرار والفرق
بين المقتضى والمحتمل ان المقتضى يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وهذا رد لمذهب الشافعي رحمه الله فان الامر
عنده لا يوجب التكرار لكن يحتمله يعني انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا لان قولنا اضرب مثلا مختصر
من اطلب منك ضربا والضرب على سبيل الاحتمال والنكرة في الاثبات يخص والمعرف يفيد العموم في حال من الاحوال
سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او موصوفا بصفة وهذا اشارة الى رد قول من ذهب من مشايخنا رحمهم الله
الى الامر المعلق بالشرط والمقيد بالوصف يفيد التكرار بتكرره كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى ان م

الزانية والزاني فاجلدوا واجيب بان التكرار في امثال هذه الاوامر انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب
ولا اثر للتعليق بالشرط او التقييد بالوصف في ذلك لا يقال ان قوله في حال من الاحوال مستدرك لان كلامنا في الامر
المطلق والامر المقيد بالشرط او الوصف ليس بمطلق لانا نقول المراد بالمطلق هو المجرد عن قرينة التكرار
والمرة كما يشعر به سياق الكلام فلا استدراك لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله اي الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل يدل على الكل وهو النية وذلك لان الامر يدل
على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد المعين بل على الواحد الحقيقي على سبيل اليقين فيتعين او الواحد
الاعتباري اي المجموع من حيث المجموع كما يقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية وهو امر محتمل فلا يثبت
الا بالنية فاذا قال لها طلقي نفسك يقع على الواحدة الا ان ينوي الثلث التي هي بمنزلة جميع الافراد في
الطلاق ولا يعتبر نية الثنتين لعدم احتمال اللفظ لذلك الا اذا كانت المراة امة فانه يصح نية الثنتين
باعتبار معنى الجنسية وما قيل من ان المفرد اذا اقترن بشيء من ادوات العموم يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
مجموع الافراد فاذا كان واحدا اعتباريا ايضا فلا يصح ان الامر يحتمل التكرار فيفيد ان المصدر الذي في
ضمن صيغة الامر لا يمكن ان يقترن بادوات العموم كما لا يخفى واعلم ان محصل مذهب الجمهور اعني المذكور في
المتن ان العموم ليس بموجب الامر ولا محتمل له لكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل عليه كذا ذكره صاحب الكشف
وحكمه اي ما ثبت بالامر الذي موجبه الوجوب وغيره بمعنى ما علم ثبوته به نوعان لان المامور به ان سلم
عين ما ثبت بالامر فهو اداء وان سلم مثل ما ثبت بالامر فهو قضاء اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر مثل م
الاداء في اللغة اسم من تادية الغرض وغيره وفي الشريعة عند الحنفية هو ما ذكر في المتن والباء سببية
متعلقة بالواجب لا بالتسليم كما زعم البعض وقد اعترض هذا التعريف بان الواجب وصف في الذمة علم م
لا يقبل التصرف من العبد فكيف يكون تسليم عينه واجيب بان الشارع لما امر بتفريغ الذمة اعتبر
ما يحصل به فراغ الذمة بمنزلة ذلك الواجب فكانه عينه فعلى هذا نسبة الواجب الى الامر على سبيل التجوز
لان الوجوب انما هو بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه وقيل الوجوب بالامر وهو
ما علم وجوبه بالامر كفعل الصلوة مثلا وهو غير الواجب بالسبب اعني الوصف الشاغل للذمة وعلى هذا
يصح تسليم عين الواجب فان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم
ثبوته بالامر وعلى هذا يكون نسبة الواجب الى الامر على سبيل الحقيقة ومعنى تسليم العين في

الافعال الايجاد هاكان العبادة حق الله تعالى فالعبد يسلمها اليه وزاد بعضهم فى التعريف قيداً آخر
الى مستحقه اى نفس الواجب الى من يستحقه لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء واعترض ايضا بان اداء تسليم صح
النفل يخرج عن التعريف واجيب بان المراد تسليم المأمور به الى الاداء لزوم القضاء والمامور به لا يكون الا واجبا
على ما اختاره نعم لو جعل المأمور به اعم من ان يكون واجبا او نفلا احتيج الى ان يقال الاداء تسليم
نفس الواجب او النفل ويمكن ان يكون الواجب فى التعريف بمعنى الثابت فيشمل اداء النفل فانه ثابت
بالامر ايضا وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر القضاء فى اللغة اداء الدين واحكامه الامر
واتمامه وفى الشريعة ما ذكر فى المتن والكلام فى التسليم ههنا مثل ما مر فى تعريف الاداء ولا يحتاج ههنا
الى ان يجعل الواجب بمعنى الثابت لان النفل لا يقضى واما اذا شرع فيه فافسد فقد صار بالشروع واجبا
فيقضى كذا قيل وفيه ان نافلة الفجر يقضى اذا فاتت مع فرضه وقيد بعضهم مثل الواجب بان يكون من عند
من وجب عليه حتى لو صرف دراهم الغير الى المعترض لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها منه وكذا لو نوى
ان يكون ظهر يومه من ظهر امسه فانه لا يصح واعلم ان الاداء والقضاء يختصان بالعبادات الموقتة قضاء صح
عندنا فعند الشافعى رحمه الله واصحابه فعرفوا الاداء بما فعل فى وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء بما فعل
بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا فقوله اولا احتراز عما اذا فعل فى وقت الاداء
ثانيا لخلل فى الاول او لعذر كالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا فالاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء
وقيل قوله اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا فان ذكر
وقتها فيكون الاعادة داخلة فى الاداء وقوله مطلقا اشارة الى انه لا يشترط الوجوب عليه عند الفوات ليدخل
قضاء الحائض والنفساء اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع فى اطلاق
القضاء ههنا على سبيل التجوز وهو فى الحقيقة مبتداء لان القضاء مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عنهما
ويستعمل احدهما مكان الاخر اى يستعمل القضاء مكان الاداء والاداء مكان القضاء فيقال نويت مطلب فى استعمال القضاء مكان الاداء وبالعكس
ان اقضى الظهر الوقتى ونويت ان اودى الظهر الامسى وذلك لاشتراكهما فى تسليم الشىء الى من يستحقه فكان
من باب استعمال المقيد فى المطلق ثم استعمال المطلق فى المقيد الاخر فيكون مجازا شرعيا وقد اورد والمثال
القسم الاول قوله فاذا قضيت الصلوة اى اديت وفرغ منها لان المراد الجمعة وهى لا تقضى وقد قيل
انه على حقيقته لان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة الظهر اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها نوع حاجة فيكون
قضا

قضا حقيقة وقيل تامل والقضاء يجب بما يجب به الاداء يعنى ان القضاء يجب بالدليل الذى وجب الاداء
الفعل لما وجب فى وقته بالدليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت وانما لا يقضى صلاة الجمعة لانه
لم يشرع اقامة الخطبة مقام ركعتين فى غير ذلك الوقت فليس لها مثل من عند المكلف تصرفها الى ما وجب عليه بخلاف
صلوة المكتوبة وانما قال عند الجمهور لان عند البعض يكون وجوب القضا بنص مبتدا مغاير للنص الوارد
بوجوب الاداء لان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت به قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكن اقامة مثل
هذا الفعل مقامه فى وقت اخر بالقياس وانما سمى قضا مع انه بمنزلة الواجب ابتداء لكونه اسند الى وجوب
سابق بخلاف الواجب ابتداء والاداء نوع كامل وهو اداء محض يجمع بجميع الاوصاف الشرعية والمراد بالاداء
المحض ما لم يكن فيه شبه القضاء كالصلوة بجماعة فيما شرعت فيه الجماعة حتى لو لم يكن الجماعة فيها مشروعة
كصلوة الوتر فى غير رمضان لم يكن اداء كاملا بل ناقصا لانها يكون للاصبع الزايدة وذلك كالمكتوبات والعيدان
والوتر فى رمضان والتراويح ورد عين المغصوب على الوصف الذى ورد عليه الغصب من غير تغيير فيهم
تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة او رد مثاليين احدهما حق الله تعالى وثانيهما الاداء حق العباد وقاصر وهو
اداء محض غير مستجمع بجميع الاوصاف الشرعية كالصلوة منفردا فيما شرعت فيه الجماعة اى الصلوة التى ادى
كلها منفردا او الصلوة التى لم يدرك بعضها الاول اى صلوة المسبوق فان بعضها الغير المؤدى بالجماعة
اداء قاصر وبعضها المؤدى بالجماعة اداء كامل وقيل فى هذه الصورة اداء الصلوة نفسها قاصر
ورد المغصوب مشغولا بالجناية بان جنى اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية بان يستحق بها رقبته
او طرفه فهذا اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوجه الذى وجب عليه اداوه ويتفرع
على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل منها انتقض القبض عند ابى حنيفة رحمه الله لان
يد المشترى زالت عن المبيع بسبب كان ازالتها به مستحقة فى يد البايع بمنزلة ما لو استحقه المالك فرجع
بكل الثمن وعندهما يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بكل الثمن وعندهما يتفاوت ما بين
القيمتين من الثمن لان الشغل بالجناية عيب فالمشترى يرجع بنقصان العيب واورد فى هذا القسم ايضا مثالا لبن
على قياس ما مر وما هو شبيه بالقضاء هذا القسم اداء من وجه وقضاء من وجه لكن كونه اداء انما
هو باعتبار الاصل وكونه قضاء باعتبار الوصف فلذلك جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها
بالاداء كفعل اللاحق بعد فراغ الامام اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى على عكس

المسبوق وصورته ان نام خلف الامام فانتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا وجاء بعد
فراغه واتم صلاته فانه صلى منفردا اداء باعتبار كونه في الوقت وقضاء باعتبار فوات ما التزمه من
الاداء مع الامام فيقضيه مثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة لكن الشارع جعل
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام لانه كان عزيمة الاداء مع الامام وقد فاته بعذر فصار كانه خلف
الامام ولهذا لا يجوز له القراءة فيما يقضي ولا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة اذا كان مسافرا امامه هذا
وقد ذهب بعضهم الى ان الشبيه بالقضاء هو تمام هذه الصلاة ما صلى منفردا فقط وامهار عبد بعينه
وتسليمه بعد الشراء يقال امهر المراة اذا سمى لها مهرا وتزوجها به كذا في المغرب وصورته تزوج امراة على عبد
لغيره ثم اشتراه وسلم الى المراة فهذا تسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحق بالتسمية
لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل ما روي انه صلى الله عليه وسلم اكل من لحم
تصدق على بريرة وقال هو لها صدقة ولنا هدية فالعبد المتملك بعد الامهار كانه مثل ما استحق بالتسمية
لا عينه وتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها ويجبر الزوجة
على قبوله ان دفعه الزوج اليها وتفرع على كونه شبيه القضاء ان العبد قبل التسليم لا يعتق باعتاق
الزوجة ويعتق باعتاق الزوج لانه تصرف صادف ملك نفسه والقضاء انواع ايضا يعني كما كان
الاداء ثلثة انواع يكون القضاء ثلثة انواع بمثل معقول اي قضاء بمثل يدرك العقل مماثلته له ويحكم
بانه مثله كالصلوة للصلوة اوردها مطلقة لانه لا فرق بين ان تقضي الفائتة بجماعة او منفردا لان
الثابت في الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة لكن القضاء بالجماعة اتيان بالمثل الاكمل وضمان المغصوب
بالمثل او بالقيمة اعلم ان ما يباع وزنا او كيلا او عددا فهو مثلي وما عداه قيمي هذا هو المشهور وفي ذلك اختلافات
كثيرة فاذا غصب مثليا واتلفه فضمانه بالمثل لان الغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالحق التام
ان يتدارك باداء ماله من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل من كل وجه وهو المثل
فان فيه رعاية الجنس والمالية معا وفي القيمة مراعاة المالية فقط وكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك
بالانقطاع عن ايدي الناس فبالضرورة يصار الى القيمة فانها المثل القاصر والمعتبر عند ابي حنيفة رحمه الله قيمته
يوم القضاء اذ الواجب في الذمة قبله هو المثل ويتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء وعند ابي يوسف رحمه الله
قيمته يوم الغصب فكذا هنا وعند محمد رحمه الله قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك

مطلب في ان ما يباع وزنا او كيلا او عددا فهو مثلي

الانقطاع

11

الانقطاع فيعتبر قيمته ذلك الوقت واذا غصب قيميا فاتلفه فالواجب القيمة اذ لا مثل له حتى يجب المثل وعند
بقاء القياس يجب دفع القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه في العين والمالية
وتعذر رد العين فيجب ايصال المالية وهي القيمة وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل اذ العقل يقصر
عن ادراكه لان العقل ينفيه كالفدية للصوم يقال فداه من الاسر فداء استنقذه بمال والفدية اسم منه رح
ذلك المال كذا في المغرب ثم يعطى عوض الصوم وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا ثم ان الفدية ليست [illegible]
مثلا معقولا للصوم فلا يجوز اثباته بالراي بل جوزناه بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على
المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين وكان ذلك في ابتداء الاسلام لاشتداد الصوم
عليهم لعدم اعتيادهم به فرخص لهم في الافطار والفدية وقرئ يطوقونه اي يكلفونه على مشقة منهم وهم
الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية فلا يكون الآية على هذه منسوخة وقيل الفدية القراءة رح
مثل معقول لانه اذا اوقع طعام يوم الى مسكين فقد منع نفسه عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه
لم يصل الى النفس حظها من الطعام يوما وهو معنى الصوم وضمان النفس والاطراف بالمال المراد بالاطراف
ما سوى النفس فاذا قتل انسانا خطأ او اتلف طرفا منه خطأ او على وجه لا يلزم منه القصاص يكون الضمان ن
بالمال وهو قضاء بمثل معقول لان المماثلة لا يعقل بين المال ونفس الادمي واطرافه لان الادمي مالك
مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يكون الادمي مالا فلا يكون له قيمة اداء المثل معنى عبارة عن قيمة
الشيء وعدم ماليته لكن وجب الضمان بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال
القصاص لانه مثل صورة ومعنى والعبد ذو جهتين نفسه ومالية عرضت جزاء لاثر الكفر والمقصود [?]
بالاتلاف في القتل او ما يشبهه هو النفسية عادة لا المالية والضمان يكون للمتلف فضمان نفس العبد
واطرافه بالمال ايضا قضاء بمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء اي النوع الثالث من انواع القضا
نصا في معنى الاداء ويقال له القضا الشبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع اذا ادرك
في الركوع في صلوة العيد وخاف ان لا يدرك الركوع اذا اشتغل بتكبيرات العيد فانما يكبر في الركوع
بتكبيرات العيد ولا يرفع يديه وانما يكبر في الركوع لانه فات موضعها وليس لها قضاء بعد فراغ الامام رح
اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الاستواء في النصف الاسفل من البدن
والعقود يتحقق بانتفائه لوجود النصف الاعلى في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لكان الاغناء فهو قضاء

مطلب في العبد ضمانا [?]

١١٢

من حيث انه لم يقع في القيام لكنه في معنى الاداء من حيث انه يقع فيما هو شبيه بالقيام اعني الركوع وعن ابي يوسف انه لا ياتي بالتكبيرات الزوايد في الركوع وادا القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه يعني اذا تزوج رجل امراة او امهرها غير معين ثم سلم قيمة عبد وسط الى المراة فهو قضا حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه اذ عين الواجب هو العبد الوسط في هذه الصورة لكن يشبه الاداء لان القيمة اصل هنا فان العبد مجهول الوصف لا يمكن تعيينه الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه وانما اوجب الشرع العبد الوسط نظرا لجانب الزوج والزوجة معا ثم لما كان العبد مجهول الوصف معلوم الجنس فبالنظر الاول يجب القيمة كما امهر عبدا غير معين والى الثاني يجب العبد كما لو امهر عبدا بعينه فصار كان الواجب بالعقد احد الشيئين العبد الوسط او قيمته بتخير الزوج اذا التسليم عليه فانهما ادى يجبر المراة على القبول وعند الشافعي رحمه الله في هذه الصورة يجب مهر المثل ولا يصح التسمية قياسا على البيع فان العبد المطلق لا يستحق بعقد البيع فكذا بعقد النكاح فان كليهما عقد معاوضة لكنا نقول امر النكاح في العرف مبني على المساهلة بخلاف البيع فانه يتحمل في النكاح ما لا يتحمل في البيع ولا بد للمامور به من صفة الحسن اختلف في ان حسن المامور من موجبات الامر او من مدلولاته فالاشعرية واصحاب الحديث على الاول اذ لا حظ للعقل في معرفة الحسن والقبح وانما يعرف بالامر والنهي وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الكشف اصول البزدوي وعند المعتزلة الحسن والقبح عقلي قالوا للعقل جهة محسنة او مقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع بالامر بالشيء او النهي عنه علم ان ثمه جهة محسنة كايجاب صوم اخر يوم من رمضان او جهة مقبحة كتحريم صوم اول يوم من شوال ثم انهم اختلفوا فذهب قدماؤهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها وقال بعضهم ليس حسن الفعل وقبحه لذاته بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين منهم الى ان قبح الفعل لصفة فيه مقبحة دون الحسن اذ لا حاجة فيه الى الصفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي منهم الى ان حسن الافعال وقبحها ليس بصفات حقيقية فيها بل لاوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما ثم ان الحسن والقبح يقال لثلاثة معان احدها صفة الكمال والنقص والثاني المصلحة والمفسدة وهما يدركان بالعقل والثالث تعلق المدح او الثواب

بالنعل [بالمعنى: ٢ الحسن والقبح العقلي او الشرعي]

12

بالفعل عاجلا واجلا او تعلق الذم والعقاب به كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع واعلم انه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح فدل الامر على كون المامور به حسنا وقد يكون العقل اليه هاديا لا ان العقل موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما وقع النسخ لان الحسن العقلي الحقيقي لا يجوز التبدل فيه فاذن حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لعينه بان يكون المامور متصفا بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وبعضهم جعل الحسن الجزء داخلا في القسم على نحو قولهم الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها وهو اما ان لا يقبل السقوط كالتصديق في الايمان اي الحسن لعينه اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط هذا الوصف وهو الحسن سواء كان مكرها او غير مكره كالتصديق في الايمان بخلاف الاقرار فان وصف الحسن يسقط عند الاكراه هكذا ذكر فخر الاسلام في اصوله وشكل بانه لو صبر حتى قتل كان ماجورا فكيف يسقط حسنه واجيب بان كونه ماجورا انما هو بناء على حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقيل معناه لا يقبل سقوط وصف كونه مامورا به فان التصديق مامور به في جميع الاحوال بخلاف الاقرار فانه لا يبقى مامورا به في حال الاكراه بل يسقط السقوط عن المكلف ويمكن ان يقال بناء على مذهب الاشعري لان حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الذات ثم ان كثيرا من اصحابنا ذهبوا الى ان التصديق جزء الايمان حتى يكون الاقرار جزء اخر وظواهر النصوص تدل على ذلك الا انه جزء له شائبة التبعية والعرضية فيعتبر جهة التبعية في حال الاضطرار حتى يحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتمكن من الاقرار بسبب الاكراه وايضا التصديق فعل الروح والانسان مركب من الروح والجسد فجعل عمل شي من الجسد داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين لاظهار ما في الباطن بحسب الوضع واصحاب الحديث جعلوا اعمال الجوارح كلها داخلة فقالوا هو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وذهب بعضهم الى انه اعمال الجوارح فقط اما الطاعات المفترضة وهو قول الجبائي وابي هاشم واكثر معتزلة البصرة او المفترضة والنوافل جميعا وهو قول العلاف وعبد الجبار وعند الكرامية هو كلمتا الشهادة فقط وذهب المحققون من اصحابنا على ان الايمان هو التصديق للرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فقيل المراد بالتصديق هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا وقيل المراد هو التصديق

[فالمراد م]

[هذا ص ... — حاشية مائلة في الهامش، غير مقروءة]

المقابل للتصور اى الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها ويسمى تسليما وهذه التسمية لزيادة التوضيح
وهذا التصديق وان كان مقابلا للتصور لكن المراد قسم منه وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع
وقال صاحب المواقف الظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين وذكر
لان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا ينظر معنى قولهم الايمان يزيد وينقص ثم على قول هؤلاء المحققين ليس الاقرار
جزء من الايمان ولا شرطا له لان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فان من صدق فهو مؤمن ح اعا بما معه
من التصديق الدائم المتجدد بامثاله ولا يكون الاقرار موجودا حقيقة فى كل لحظة وانما جعله الشارع
شرطا لاجراء احكام الدنيا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع القدرة كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى
احكام الدنيا كما ان المنافق المنكر بقلبه المقر بلسانه مؤمن فى احكام الدنيا كافر عند الله تعالى او يقبله كالصلوة
او يقبل الحسن لعينه سقوط وصف الحسن او سقوط وصف كونه مامورا به على اختلاف التفسيرين فى الصلوة
حسنة لعينها لكونها تعظيما لله تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لكنها تحتمل السقوط كما فى الحائض
والمغمى عليه مرة يوم وليلة وقد اعترض بان حسن الصلوة بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا يحسن لغيره
فلا يكون حسنا لعينها واجيب بان المتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا ان
بعضها يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة وبعضها يحسن لغيره بان يكون المقصود ذلك الغير لا نفس
الفعل المضاف كالوضوء او لغيره عطف على قوله لعينه اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى غيره وهو اما ان لا يتادى
بنفس المامور به اى ذلك الغير لا يتادى بنفس ما امر به بل يتادى بفعل مقصود كالوضوء فانه ليس بحسن لذاته فان
نفس الوضوء يطهر ويبرد وليس فى ذلك حسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اداء الصلوة فكان حسنا لغيره ولا يتادى
بالوضوء صلاة بحال فكان كاملا فى كونه حسنا لغيره والسعى وهو فى اللغة الاسراع فى الشىء والمراد هنا هو
المشى لاداء الجمعة وهو ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب ادراك صلوة الجمعة فكان حسنا لغيره او يتادى به
اى يتادى ذلك الغير بالمامور به ولا يحتاج الى فعل آخر مقصود كالجهاد هو فى الاصل مصدر جاهد العدو
اذا قابله فى تحمل الجهد او بذل كل منهما جهده اى طاقته فى دفع صاحبه ثم غلب فى الشرع على قتال الكفار ونحوه
وهو ليس بحسن فى نفسه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وانما صار حسنا لغيره الذى هو اعدام الكفر
واعزاز الدين واعلاء كلمة الله تعالى ولا شك انه يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد وصلوة الجنازة
فانها حسنة بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت المسلم وحاصله بنفس المامور به اعنى الصلوة وقسم بعضهم

المامور به

مطلب فى صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع القدرة كان مؤمنا عند الله تعالى

13

المامور به الحسن لغيره الى القسمين بعبارة اخرى فقال المامور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم
البتة فان كان مغايرا له بحسب الخارج كالسعى واداء الجمعة فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن
مغايرا له كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه لانه عين ذلك الغير الذى هو الحسن لمعنى
فى نفسه ولا بد للمامور من القدرة ذكر المص فى المنار تبعا لفخر الاسلام ان من الحسن لغيره ما يكون حسنا لمعنى
فى شرطه بعد ما يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهذا الشرط القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك
كالصلوة فانها حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا وقد ازدادت حسنا باعتبار حسن شرطها
وهو القدرة على الاداء ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولما كان جعله من جملة اقسام الحسن لغيره
ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته افرد فى هذا الكتاب مباحث القدرة ولم يجعلها من توابع مباحث الحسن
لغيره واعلم ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والمراد بها هنا صفة يتمكن العبد من ادائه ما
لزمه وانما احتيج الى القدرة لان تكليف ما ليس فى الوسع لا يناسب من الحكيم ثم القدرة الاسباب وذكر الحدوث
القدرة فيها عند قصد العبد الى الفعل وعلى حقيقة القدرة التى يوجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاول وكان
الواجب ان يعتمد الثانية لكون شرط الشىء مقدما عليه والثانية يكون عند وجود الفعل فكيف يكون شرطا للتكليف
المقدم على الفعل فنقل الشرطية الى الاولى لان الثانية يحصل بها عادة عند الفعل فالمامور اذا عزم
على الفعل يوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا وهى
اى القدرة نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وذلك بسلامة الاسباب والالات
ويسمى هذه القدرة قدرة ممكنة وهى شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى فان القدرة التى يتبع التكليف
بدونها وهى ما يكون عند مباشرة الفعل واشتراط القدرة الممكنة قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى حتى
لا يكون تكليفا بما لا يطاق بدنيا كان او ماليا فان بعض العبادات يتوقف على الحركات البدنية وبعضها
على وجود المال كالزكوة وبعضها عليهما كالحج والشرط توهمه لا حقيقته اى شرط وجوب الاداء هو توهم
هذا القسم من القدرة وامكانه اعنى القدرة الممكنة التى بناؤها على سلامة الالات وصحة الاسباب ليس
الشرط حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على الشرط حتى اذا بلغ الصبى
فى آخر الوقت لزمه الصلوة وان لم يبق من الوقت مقدار ما يسع فيه الصلوة وكذا اذا اسلم الكافر وطهرت
الحائض فى آخر الوقت وذلك لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وقد وجد فى حق اهله فثبت به

يطلق على سلامة الالات صح

اصل الوجوب وقد وجد شرط وجوب الاداء لانه لا يتوقف على حقيقة القدرة بل على توهمها وذلك بسلامة
الالات وصحة الاسباب فيثبت بتوهم القدرة وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى الخلف وهو
القضاء وقد وجد ذلك التوهم هنا لتوهم الامتداد في الوقت اي في ذلك الجزء من الوقت بتوقف الشمس كما وقع
لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الخيل الصافنات وفاته صلوة العصر باشتغاله بها ثم رد الله تعالى الشمس
الى موضعها من وقت الصلاة لتدركها فائدة وفي المسئلة خلاف زفر رحمه الله فانه اذا لم يبق من الوقت مقدار
ما يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلاة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي
هو من ضروريات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وكامل اي النوع الثاني من القدرة هو الكامل وهو الميسرة
للاداء اي القدرة الميسرة ما يوجب يسر قدرة العبد على اداء الواجب وقيل ما يوجب يسر الاداء على العبد بعد
ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ودوامها
اي دوام القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب بخلاف الممكنة فان دوامها وبقاءها ليس شرطا لدوام
الواجب وبقائه فانها شرط للتمكن من الفعل فيكون شرطا محضا لوجود الفعل ليس فيه معنى العلية وشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كشرطية الشهود لانعقاد النكاح لا لبقائه واما القدرة الميسرة
فتغير صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب لمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه
القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر ففيها معنى العلية ولا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة
ولا الواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلذا اشترط دوام القدرة الميسرة
دون الممكنة مع ان الظاهر يقتضي عكسه اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
فيبطل الزكوة والعشر بهلاك المال لوجوبهما بالميسرة فاذا تمكن من اداء الزكوة بعد تمام الحول وهلك
المال تمامه لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة وفي قوله بهلاك المال اشارة الى انه لو استهلك
المال بان انفقه في حاجته او القاها في البحر مثلا يجب الضمان لان اشتراط بقاء القدرة الميسرة كان نظرا
للمكلف وبالتعدي خرج عن استحقاق النظر له ووجب مراعاة حال الفقير فلم يسقط الوجوب عنه وفي المسئلة
خلاف الشافعي رحمه الله فعنده يضمن بعد هلاك المال لان الوجوب تقرر بالتمكن من الاداء ومن تقرر عليه الوجوب
لم يبرء بالعجز عن الاداء فيبقى عليه الى الاخرة كما في ديون العباد واما اذا لم يتمكن من الاداء بعد تمام
الحول بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق والعشر كالزكوة في جميع ما ذكر اذ ادخل في بيته ولم يمكن

الحاصل ح

من اداء

14

من اداء العشر ثم هلك الحاصل ولا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لوجوبهما بالممكنة اما الحج
فلانه وجب بشرط القدرة دون صفة اليسر فان المشروط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
وتحققها بالزاد والراحلة عادة بان يملكهما ادنى ما يتمتع به السفر فملك الزاد والراحلة شرط نفس الوجوب
لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب فاذا وجب الحج بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفواتهما
واما صدقة الفطر فنقول اشترط الغنى في مطلق الصدقة لان المقصود بها اغناء الفقير ولا يصير المرء
اهلا للاغناء الا بالغنى والمراد الاغناء بصفة الحسن فيتوقف على الغنى الشرعي الذي هو ملك النصاب
لانه لا حد للغنى فقدره الشارع بذلك لكن في نصاب الزكوة اشترط النماء وهذا دليل التيسر
وفي نصاب صدقة الفطر لم يشترط النماء وايضا التخيير بين امور متماثلة في المالية في صدقة الفطر
من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر دون التخيير بين امور متفاوتة كخصال الكفارة دليل التاكيد
وانه لا بد من الاداء البتة فهذا يدل على ان الغنى في صدقة الفطر شرط للوجوب لا لتيسير الاداء فهلاك
النصاب لا يسقط صدقة الفطر التي وجبت في الذمة والامر نوعان مطلق عن الوقت كالزكوة ونحوها
هذا تقسيم آخر للامر وهو بالحقيقة تقسيم للمأمور به واراد بالمطلق عن الوقت ما لا يتعلق بوقت معين
وان كان واقعا في وقت لا محالة واراد نحو الزكوة العشر وصدقة الفطر والكفارة ونحوها وانه على التراخي
خلافا للكرخي التراخي في اللغة التقصير في الامر وبمعنى التباعد ايضا وفي عرف الفقهاء الاتيان بالمأمور به
متاخرا عن ذلك الوقت والفور امتثال الامور به عقيب ورود الامر قال في المغرب معنى قولهم الامر على الفور
على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث
تقول جاء فلان ومن خرج من فوره اي من ساعته وفي كشف البزدوي معنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل
في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تاخيره عنه وليس معناه انه يجب تاخيره عنه حتى لو اتى فيه
لا يعتد به ثم ان اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين على ان الامر المطلق للتراخي لان مدلول الصيغة
طلب الفعل مطلقا من غير تقييد بالفور ولا التراخي لكن الفعل لا يصدر عن العبد الا في زمان والازمنة الواقعة
بعد الامر متساوية في صلاحية حصول الفعل فيها فصار كما اذا قال افعل في اي زمان شئت فبطل تخصيصه
بزمان دون زمان وذهب ابو الحسن الكرخي منا وابو بكر الصيرفي وابو حامد من الشافعية رحمهم الله تعالى الى انه على الفور
استدلوا بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان اذ لو اتى فيه يسقط الفرض عنه فجواز تاخيره عنه

نقص لوجوبه وقيل ان هذا حكم الواجب المضيق واما حكم الموسع فجواز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت
عنه وبان التاخير تفويت اذ لا يقدر على الاداء في الوقت الثاني اولا وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء
وقيل ان الفوات انما هو بموته وموت الفجاءة نادر فيجوز التاخير الى ان يغلب على الظن انه اذا اخره يفوت
المامور به وبالقياس على النهي فان الانتهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر وفيه
ان الانتهاء يمكن ان يستغرق جميع العمر بخلاف الايتمار والمختار عند المحققين ان الامر لا يدل على الفور ولا
على التراخي بل كل منهما بالقرينة وذلك لانه يرد مع الفور مرة ومع التراخي اخرى والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل فلا يدل على الخصوصين وزعم الواقفية انه مشترك لفظي
بين الفور والتراخي فلا يحمل على احدهما الا بدليل كما هو حكم المشترك ومقيد بالوقت وذلك بان يتعلق
بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون
مشروعا اصلا كالصوم في الليل وهو اما ان يكون ظرفا للمودى الضمير راجع للوقت وفي اكثر النسخ وكذا في
المنار وهو ان يكون الوقت ظرفا فيكون ذكر الوقت من وضع الظاهر موضع المضمر ويجوز ان يكون الضمير عائدا
الى التقييد وقوله ان يكون على حذف الجار اي التقييد بالوقت اما بان يكون الوقت ظرفا للمودى ومعنى
كونه ظرفا للمودى انه زمان يحيط بالمودى ويفضل عليه وشرطا للاداء والشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء
ولا تاثير له في وجوده والاداء اخراج الفعل المامور به من العدم الى الوجود وسببا للوجوب
والسبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود او وجوب ولا يوجد له تاثير في الحكم والوجوب كون
الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة ولا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء عند
جمهور الشافعية رحمهم الله واما الحنفية رحمهم الله فبعضهم قالوا لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات
البدنية بخلاف الواجب المالي وبعضهم فرقوا بينهما في الجميع فقيل نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود
الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي وقيل نفس الوجوب اشتغال
الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء تفريغ الذمة عما اشتغل به قال المحقق التفتازاني في التلويح كان بينهما
فرق بحسب التعبير فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري
يلزمه قبل [illegible] المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اداء المال ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة

المودى

15

المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت فهذا الوقت زمان يحيط بالمودى
ويفضل عليه فيكون ظرفا له وايضا هو شرط الاداء بها اي لاخراجها من العدم الى الوجود اذ يتوقف وجوب الاداء
عليه وليس هو داخلا في مفهوم الاداء مؤثرا في وجوده وليس شرطا للمودى لان الهيئة لا تختلف باختلاف الوقت
وانما المختلف به صفة الاداء والقضاء واعترض بان ظرفية الوقت للمودى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى
ذكرها واجيب اولا بان كون الشيء لا يستلزم كونه شرطا لوجوده فان الوعاء ليس شرطا لما فيه لانه يوجد بدونه وثانيا
بان المودى هي الهيئة الحاصلة المذكورة والاداء اخراجها من العدم الى الوجود وهما متغايران ولا يلزم
من كون الشيء ظرفا لشيء ان يكون شرطا لغيره وثالثا بانه لو سلم لزومه فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره
واما كون الوقت سببا للوجوب فاعلم ان للصلوة سببا ظاهرا وسببا حقيقيا فالسبب الحقيقي هو ايجاب القديم
والسبب الظاهر هو الوقت جعل الله تعالى الوجوب مرتبا عليه تسهيلا على العباد ليتوصلوا به الى معرفته
وبالحقيقة انه امارة وعلامة لا مؤثرة والدليل على سببية الوقت قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي لاجل
زوال الشمس الاية وايضا يتجدد الوجوب بتجدد الوقت ويضاف الصلوة اليه كما يقال صلوة الظهر ويتغير بتغيره
صحة وكراهة وفسادا ويبطل تقديم الصلوة عليه بخلاف الشرط فانه يتقدم المشروط عليه كالزكوة قبل الحول
ومجموع هذه الامور يفيد القطع بالسببية وان كان كل منها وحده لا يفيد الا الظن وهو اما ان يضاف الى
الجزء الاول اعلم ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والسبب كل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته والا
فالبعض وقبل خروج الوقت لا يمكن ان ينسب السببية الى كل الوقت لان بين ظرفية كل الوقت وسببية منافاة
لان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم ومعنى قوله يضاف الى الجزء الاول ليس انه يتعين للسببية
بل المراد انه اذا ابتداء الشروع في اول جزء من الوقت يضاف الوجوب الى الجزء الاول ثم ان بعض الفقهاء
ذهب الى ان الوجوب يضاف الى اول الوقت مطلقا وذلك لانه لا ينتظر الوجوب بعد استكمال الشرائط سوى دخول
الوقت فعلم انه متعلق به واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون بابعده وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
وفائدة التوقيت على هذا القول هو انه لو ادى الفعل فيما بقي من الوقت يصح ان يكون قضاء ويرد على هذا القول
ان من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها ينبغي ان لا يجب الصلوة من الائمة او الى ما يلي ابتداء الشروع عليها وهو باطل بالاجماع
من سائر اجزاء الوقت حتى اذا لم يشرع في الصلوة في الجزء الاول من الوقت يضاف الوجوب الى الجزء الذي
وقع فيه الشروع وكان الاحضر ان يقال اولا انه يضاف الى الجزء الذي وقع فيه الشروع سواء كان اولا او اخرا

اوغيرهما وتوضيح الكلام انه لما علم ان الوقت سبب الوجوب والوقت فاضل عن الوجوب علم انه يضاف الى بعض الوقت
ولا يتعين ذلك الوقت بتعيين العبد ايضا نصا او قصدا لان تعيين الاسباب الى الشارع بل له الاختيار في تعيينه
فعلا بانه يودي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل وربما يتوهم من ظاهر قوله ما يلي ابتداء
الشروع انه لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم سببه وهو ظاهر الفساد والتحقيق ان الاداء ان اتصل باول الوقت تعين
للسببية لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فتتقرر السببية عليه
فابتداء الشروع في زمان تقرر السببية عليه فينبغي ان يكون مراد المصنف هذا وهذا القول هو المختار عند الاكثرين وذهب
بعض المشايخ الى انه ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا
شرع في كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
المراد بالجزء الناقص هو الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع الا تمام فرض ذلك الوقت فيه ثم اذا انتقل السببية
الى ذلك الجزء تعين حال المكلف عند ذلك الجزء في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر من الحيض والسفر والاقامة
وعند زفر رحمه الله الجزء الناقص هو زمان في آخر الوقت بحيث لا يسع فيه الا اداء فرض ذلك الوقت فان كان اقل
من ذلك ينتقل السببية عنه الى كل الوقت وانما يعتبر ذلك لانه يأثم بالتأخير من ذلك اجماعا فينبغي ان يعلم
انه اذا شرع في الصلوة في آخر الوقت ولم يفعل خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وهذا انما يصح في العصر
فانه اذا شرع في الفجر ثم طلعت الشمس بطلت صلوته والفرق ان في الصلوة الاخر يخرج الى ما هو وقت
الصلوة في الجملة بخلاف الفجر واعلم ان بعض اصحابنا العراقيين وبعض اصحاب الشافعي ذهبوا الى ان الوجوب يتعلق
باخر الوقت فان قدمه فانه نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف الى ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي
اهلا للوجوب كان المودى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا او الى جملة الوقت يعني اذا لم يؤدي الصلوة في
الوقت يضاف الوجوب في حق القضاء الى جملة الوقت وحينئذ يجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء
العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة وذلك لان الجزء الصحيح في الوقت اكثر من الاجزاء الناقصة
فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الناقص وهذا بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء
بالجزء الاخير تعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتادى ناقصا وذلك عند خروج
الوقت اي اضافة الوجوب الى جملة الوقت يكون عند خروج الوقت وهذا عندنا واما عند زفر فيضاف
الوجوب الى جملة الوقت اذا بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه اداء تلك الصلوة كما مر ثم اشار الى الثاني بقوله او يكون

معيار لما

16

معيار له اي يكون الوقت معيارا للمودى والمعيار الذي يقاس به غيره كصنجات الميزان شبه وقت الصوم
بالمعيار لانه لا يزداد بزيادته ولا ينتقص بنقصانه ويعلم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار
وسببا لوجوبه اي وجوب المودى كشهر رمضان فانه سبب للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه و
لاضافة الصوم اليه فيقال صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لانه ينبئ
الثبوت بالسبب السابق على ما مر وجه الاختصاص ولتكرر الصوم بتكرره ثم الاكثرون على ان الجزء الاول من كل يوم سبب
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق بكل سبب وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
من النص الا انه اعتبر الجزء الاول منه سببا لللايلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم
جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء واعلم ان شهر رمضان شرط للاداء الصوم ايضا ولم يذكره اذ
من المعلوم ان الوقت شرط لكل وقتي لكن الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة
فلهذا تعرض لهما دون الشرط فيصاب بمطلق الاسم الاضافة الى ادراك الاعيان كصوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان
يقول نويت ان اصوم غدا من غير تعيين الفرض والنفل وغيرهما وهذا متفرع على ان الوقت معيار لان المعيار
واحد لا يسع غيره لان الفرض تعين فيه بتعيين الشارع ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا ينفصل
عن المستحق فلا يتصور اداء غيره فيه شرعا ومع الخطأ في الوصف المراد بالخطأ ههنا الخطأ في الصواب لا الخطأ في
العمل يعني صوم رمضان بنية النفل وبنية واجب آخر عن الصحيح المقيم خطأ كان او عمدا وذلك لان الله تعالى الزم فرضا
معينا في ذلك الوقت من غير اختيار للعبد فيه فبنية النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر
فلغت نية النفل والواجب الآخر وبقيت نية الصوم مطلقا ومنه رمضان يتأدى بمطلق النية كما مر وفي كشف البزدوي
قال بعض المشايخ هذه المسئلة متصورة في اليوم الاول من رمضان اذا وقع الشك فيه فشرع الصائم فيه بنية النفل
ثم ظهر ان هذا اليوم من رمضان وقد يكون هذا الظن متحققا واما في غيره من الايام فلا لانه مسلم ان الصائم
ظن انه لم يقع الامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر وعند الشافعي رحمه الله
لا يصح الا بنية صوم رمضان لان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها وكما لا بد لصيرورة الفعل
قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا من النية فلا يتأدى صوم رمضان بنية التطوع او الواجب
الآخر او مطلق النية بخلاف الاول اي بخلاف الوقت الذي لا يكون معيارا للمودى كوقت الصلاة لا يصاب
بمطلق الاسم ولا مع الخطأ في الوصف فلا بد في الصلوة من تعيين النية لتعدد المشروع في هذا الوقت فلو قال نويت اصلي

[illegible]

يصح اصلا ويكفى ان ينوى اصلى فرض الوقت او ينوى فرض الظهر مثلا ولو قصد تقليد ذلك كفى وقال بعضهم ذكر
فرض الوقت ليس بشرط بل الشرط ذكر الفرض مطلقا والاصح انه شرط كذا فى كشف اصول البزدوى الا فى المسافر عند ابى حنيفة رحمه الله
توضيح المقام ان المسافر اذا نوى واجبا اخر فى رمضان فهو عما نوى عند ابى حنيفة رحمه الله لان الشرع اثبت له الترخص
تخفيفا فاذا اشتغل بواجب اخر كان اسقاط هذا الواجب فى ذمته اهم لانه لو مات بعد رمضان لا يواخذ بصوم رمضان
ويواخذ بواجب اخر لو تركه ولا تعين هذا الزمان للفرضية انما هو فى حق المقيم لا فى حق المسافر لانه مخير فصار هذا
الوقت فى حقه بمنزلة شعبان فصح نية واجب اخر واما اذا نوى النفل فروى ابن سماعة عنه انه يقع عن الفرض وهو
الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على الرواية الاولى وعن النفل على الرواية
الثانية والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت كالمقيم كذا فى التلويح وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم حتى اذا نوى واجبا اخر او تطوعا
او اطلق النية يقع عن فرض الوقت لان الشرع اثبت الترخص للمسافر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم
سواء ثم ان تخصيص الاستثناء بالمسافر يشعر بان المريض حكمه حكم الصحيح حتى لو نوى واجبا اخر او نفلا يقع
عن فرض الوقت على ما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام وروى الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله ان حكم المريض حكم المسافر وصاحب
الهداية وذكر صاحب الكشف ان ما روى الكرخى مخصوص بالمريض الذى لم يعجز عن الصوم لكنه يخاف ازدياد المرض
اذا تحمل ازدياد المرض وصام عن واجب اخر او نفل يقع عما نوى عنه واما المريض الذى عجز عن الصوم بحيث
لو صام هلك غالبا فحكمه حكم الصحيح لانه اذا صام عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له
الرخصة فيقع عن فرض الوقت باتفاق الروايات او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان وهذا حكم
صوم الكفارة والنذر المطلق وهذا يشبه الموقت من حيث انه تعلق بوقت مقدر وهو النهار لا بمطلق
الوقت كالزكوة وتشبيه المطلق بانه لم يتعلق بوقت معين كرمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فالمصنف
اختار جانب الاول وجعله من اقسام الموقتة كما جعله فخر الاسلام وبعضهم اختار جانب الثانى فجعله من اقسام
المطلقة ثم ان الوقت فى هذه الصيام معيار فلا يمكن قضاء صومين مثلا فى يوم واحد وليس بسبب لان سبب
القضاء اما التفويت واما هو سبب الاصل على اختلاف القولين وسبب المنذور النذر وسبب الكفارة ما يضاف
اليه من الظهار واليمين والقتل وغير ذلك وهذا القسم الذى هو معيار ليس بسبب لا يحتمل الفوات لان فى قيد
تمام العمر فلا يتحقق الفوات الا بالموت بخلاف الاولين اى ما يكون الوقت شرطا وظرفا وسببا و[لا] يكون

الوقت

الوقت فيه معيارا وسببا فان الصلوة والصوم مثلا مشروعان فى وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك
او يكون اى الوقت مشكلا بان يشبه المعيار والظرف كليهما كالحج فان وقته يشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق
جميع الوقت ويشبه المعيار من حيث انه لا يصح فى سنة واحدة الا حج واحد وقيل ان وجه الاشكال ان وقته العمر وهو ظرف
عن الواجب الا ان عند ابى يوسف لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار ولكن لو اتى به فى العام
الثانى كان اداء عنده ايضا فاشبه الظرف وعند محمد يجوز تاخيره على العلم فان مات تعينت الاشهر من العام الاول
كالنهار للصوم فاشبه المعيار لكن لا يخفى ان الراجح فى الاعتبار المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد وذكر الشيخ
ابو الفضل الكرمانى ان عند محمد يجوز التاخير الا على الظن الفوات بالامارات فحينئذ اذا اخر اثم بخلاف ما اذا مات
فجاءة فانه لا ياثم وفى شرح منهاج الاصول ان هذا هو الصحيح من قول محمد وهو مختار الشافعية رحمهم الله وتعين
العام الاول اى اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد لكن لو اتى به فى العام الثانى يكون اداء بالاتفاق
وجه قول محمد ان الحج فرض العمر الا انه يتادى فى كل عام فى اشهر الحج وما من عام الا ويتوهم ادراك الحج بعده والعمر
يثبت بعارض الموت فرجحنا التوسع عليه نحكم الاستصحاب فاذا كان كذلك فلا يتعين الا بتعيين العبد فعلا
كقضاء رمضان الا انه ياثم بالتاخير لو مات فى العام الثانى فعملنا بجهة توسع وجهة تضيق ووجه قول ابى يوسف
ان اشهر الحج فى السنة الاولى فى حق المخاطب اخر الوقت لا بمضى يوم عرفة يفوت الحج فى الحال ولا يرجى وجوده الا بالعيش
الى الوقت القابل وهو محتمل ولا يرتفع حق الفوات بخلاف الفوات المطلق عن الوقت لان الفوات فيه بالموت
والعمر ثابت فى الحال والموت محتمل وههنا الفوت بمضى الوقت ثابت ولا يرتفع بالعيش الى السنة القابلة الذى هو
محتمل وهذا الحكم من ابى يوسف للاحتياط والا لقطع التوسل بالكلية وهذا اجاز اداؤه فى الثانى والكفار
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وفى غير ذلك يخاطبون بلا خلاف اعلم ان الكفار يخاطبون بالايمان
لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان وبالمشروع من العقوبات كالحدود ولانها تقام بطريق
الجزاء ليكون زاجرا عن الاتيان بها وهم اليق بذلك وبالمعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوى فيليق بهم مع انهم
التزموا بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات وهذا كله بالاتفاق كما اشار اليه بقوله بلا خلاف واما
الخطاب بالشرائع فيثبت فى حقهم فى حكم المواخذة فى الآخرة يعنى انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد
اللزوم والاداء واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم والاداء
واجب عليهم وهو مذهب الامام الشافعى رحمه الله وعند عامة مشايخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط

اعني العبادات وفائدة الخلاف تظهر في انهم يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون
بترك الاعتقاد ولا خلاف في انه لا يجوز الاداء حال الكفر فلا يجب القضاء بعد الاسلام فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب كالمؤاخذة على اصل الكفر كما في بعض
الكتب وفيه ان ترك اعتقاد الوجوب ايضا كفر اذ المراد بالوجوب هو الفرضية كما لا يخفى واستدل العراقيون
بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين واجيب
بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة او لم نك من المؤمنين لان الصلوة هي العلامة اللازمة للايمان فيكون
العذاب على ترك الاعتقاد او على ترك الايمان او يرد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل واستدل الفريق الثاني بان ايجاب الشرايع
على الكافر تكليف ما ليس في الوسع لانه اما ان يجب ليؤدي في حال الكفر والكفر مانع او بعد الاسلام ولا يجب القضاء
بعده وتكليف ما ليس في الوسع غير جايز واجيب بان الكلام ليس في ذلك بل في تضعيف العذاب وذكر في المحصول
ان بعضهم ذهب الى انهم مكلفون بالنواهي لامكان انتهائهم عنها دون الاوامر لعدم امكانهم الاتيان بها واجاب
بانه ان اريد بالانتهاء بالامتثال صورتها فقط فكلاهما ممكن وان اريد بهما ما يكون مبنيا على حكم الشرع فكلاهما ممتنع
ومنه اي ومن الخاص النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانها تمنع عن القبيح وفي الاصطلاح الاصوليين
قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وفائدة القيود مثل ما مر في تعريف الامر والمراد بقوله لا تفعل
صيغة النهي اي من اي باب كان ثلاثيا او رباعيا مجردا او مزيدا فيه مخاطبا كان او غايبا كما ذكرنا وانه يقتضي
قبح المنهي عنه يعني ان النهي يقتضي شرعا قبح المنهي عنه كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة ان الناهي حكيم والحكيم
لا ينهى عن فعل الا القبيح كما انه لا يامر بشيء الا الحسن قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضيا
شرعا لا لغة وقد مر في مباحث حسن المامور به ان القبح المنهي عنه عند الاشعري رحمه الله من مقتضيات النهي ولا دخل
للعقل في معرفته قبحه وعند نا من مدلولات النهي فلان للعقل مدخلا في قبح بعض المنهيات فيكون النهي دليلا ومعرفا
لما ثبت قبحه في العقل ومقتضيا لما لم يعرف قبحه به وظاهر كلام المص هنا اختيار مذهب الاشعري وفي
مباحث الامر كلامه محتمل حيث قال ولا بد للمامور به من صفة الحسن وذلك اما ان يكون لعينه اي القبيح اما ان يكون
متصفا بالقبح لعينه اي باعتبار قبح ثبت له لذاته وقيل او لجزءه وهو اي القبيح لعينه نوعان وضعا
وشرعا كلام المص في شرح المنار يدل على ان القبيح لعينه وضعا فعل قبيح لذاته عقلا قد وضع واضع اللغة
بازائه لفظا والقبيح لعينه شرعا ما حكم الشرع بقبحه والاجتناب عنه من غير ان يكون للعقل مدخل فيه كالكفر

مثال

18

مثال القبيح لعينه وضعا فان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح لذاته عقلا والكفر عدم
الايمان وهو عند قوم مقابل ما فسر به الايمان على ما مر وهو عندنا عبارة عن عدم تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة وقبحه لانه يستلزم انكار الصانع او صفة من صفاته والعقل يحكم بقبح انكار
الصانع الصانع الذي جل وانعم عليه بانواع النعم وبيع الحر مثال لما هو قبيح شرعا فان البيع مبادلة مال
بمال بشرايطها والمال ما يتملكه الانسان من ذهب وفضة او حنطة او شعير او ثياب او سلاح او حيوان
او غير ذلك والحر لا يتملك بوجه من الوجوه فلا ينعقد محلية البيع فيكون عبثا شرعا اذ لا يترتب عليه شيء فيكون
ملحقا بما قبح لعينه لحلوله في غير محله او لغيره عطف على قوله ان يكون متصفا بالقبح لا لمعنى في نفسه بل باعتبار
قبح ثبت في غيره وذلك نوعان وصفا ومجاورة اي يكون القبح لغيره تارة باعتبار وصف من اوصاف
ذلك الشيء بحيث لا ينفك ذلك الوصف عنه او باعتبار مجاور له ممكن الانفكاك عنه كصوم يوم النحر فان الصوم
في نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس مخالفة هواها لكن الصوم في هذا اليوم
اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم غير داخل في مفهومه فيكون قبيحا لغيره وهو الاعراض
لا لعينه ولهذا لو نذر صوم هذا اليوم صح نذره ولو صام خرج عن عهدة النذر لكن الافضل
ان يقضيه في يوم اخر وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة لم يصح نذره ولا يلزمه شيء والصلوة في الارض المغصوبة
فان الصلوة عبادة مشروعة في اصلها لكنها منهية عنها في الارض المغصوبة فقبحها باعتبار صفة
هي المغصوبية في مجاور وهذا المكان وهذه الصفة ممكنة الانفكاك عن المكان فيكون قبيحا لغيره الذي
هو صفة المجاور ثم ان عدم صحة الصلوة في الارض المغصوبة قول القاضي ابو بكر من اصحابنا واحدى الروايتين
عن مالك لان القاضي ابا بكر قال المصلي في الارض المغصوبة لا يجب القضاء فيكون عنده مكروها والمختار
عند اصحابنا انه يصح لان الصحابة والسلف اجمعوا على ذلك حيث لم يامروا الظلمة بقضاء الصلوات
المؤديات في الدور المغصوبة ولم ينهوا عن الصلوة في تلك الدور ولهذا لم يورد المص هذا المثال في المنار
والنهي عن الافعال الحسية قال صاحب الكشف الافعال الحسية هي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها
على الشرع والشرعية هي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالصلوة مثلا كونها قربة وعبادة على هذه
الهيئة لم تكن معلومة قبل الشرع وكذا البيع من كونه عقدا مخصوصا يترتب عليه حكم الملك لا يتحقق
بدون الشرع واما الزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف معرفتها على الشرع لانها كانت معلومة

قبل الشروع فان قيل ان البيع اعني مبادلة مال بمال كان قبل الشرع معلوم ايضا قلنا انهم يبادلون المال بالمال ولكنها
كون بعث واشتريت عندهم عقدا يترتب عليه احكام كثيرة فلا بد انما يعرف من الشرع وقد ينافش فيه بان كون الزنا وغيره
معصية لا يتحقق الا بالشرع وقال صاحب التنقيح الفعل الشرعي ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط
مخصوصة بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بتحقق ذلك الفعل كالصلوة بغير طهارة وان وجد الفعل الحسي من الحركات
والسكنات والايجاب والقبول وقبول الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي يقع على القسم الاول
يعني ان النهي عن الافعال الحسية يقع على ما يكون قبيحا لعينه لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي لا فيما يرجع
اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة وههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح وقد يقع النهي عن الفعل
الحسي مع عدم قبحه لعينه كالوطي في حالة الحيض فانه ليس منهيا عنه لذاته اذ به يثبت النسب وعلى ذلك المهر وغيرها
من الاحكام المبتنية على الوطي بل هو منهي عنه لغيره وهو الاذى لقوله تعالى قل هو اذى وفي التلويح ان النهي عن الفعل
الحسي عند الاطلاق يحمل على القبح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا قائما
بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاوزا منفصلا عنه فلا وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به
وصفا يعني ان النهي عن الامور الشرعية يقع على القبح لغيره وذلك الغير هو الوصف الذي قام بالمنهي عنه وذلك
لان النهي يقتضي امكان المنهي عنه اذ لا يقال للاعمى لا تبصر ولا يقتضي قبحه ايضا فالامر في الفعل الحسي يمكن
الجمع بينهما لانه لا يمنع وجوده بسبب القبيح لعينه وفي الفعل الشرعي لا يمكن ذلك الا ان يحمل على القبح للغير وهو
لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي بان لا يكون نهيا وعلى القبح وهو النهي عن تحمل بخلاف ما اذا
حمل القبح على القبيح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا وقال الامام الشافعي رحمه الله
في البابين اي الافعال الحسية والشرعية ينصرف اي النهي الى القسم الاول وهو ما يكون القبح لعينه اما الاول فلما مر واما
الثاني فلان حقيقة النهي تقتضي قبح المنهي عنه شرعا والمطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه
وشبهه العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في عين المنهي عنه لا في غيره وجعل هذا القسم مشروعا
في الاصل قبيحا في الوصف قول بالمجاز فلم يكن الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه كالحسي
في الامر يعني ان حقيقة الامر يقتضي حسن المأمور ومطلق الامر يقتضي حسن المأمور به لعينه لا لغيره فكذلك النهي في صفة
القبح يثبت به قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره ومحصل الخلاف ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها
عند اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله واليه ذهب بعض المتكلمين وعندنا لا يدل على ذلك وهو قول عامة المتكلمين ومختار الغزالي رحمه الله

وابي

طهارة وبيع ما ليس ع

مطلب الوطء حالة الحيض

19

وابي بكر القفال من الشافعية الا ان اصحابنا ذهبوا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره
الى انه لا يدل على الصحة وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
وفي التلويح ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير
ان كان مجاوزا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله باطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا يترتب
عليه الاحكام عند ابي حنيفة رحمه الله صحيح باصله لكن يفسد بوصفه هذا كلامه في كون الفعل الشرعي منهيا عنه لقبحه لعينه
على مذهب ابي حنيفة رحمه الله لا يخلو عن اشكال واعلم ان الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء
وفي عقود المعاملات ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه كالملك على البيع والبطلان في العبادات عدم سقوط القضاء
بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا للاحكام واما الفساد فمرادف
البطلان عند اصحاب الشافعي رحمه الله وعندنا هو قسم ثالث وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه واما
العام هو في اللغة اسم فاعل من عم بمعنى شمل يقال عم المطر وعم الخصب وفي اصطلاح الاصوليين فما يتناول
افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول المراد بكلمة ما اللفظ فان الاصوليين لا يطلقون العام الا على اللفظ
بخلاف اهل المنطق فانهم يطلقونه على المفهوم وقوله يتناول الافراد احتراز عن المثنى وكذا عن اسماء الخواص
ولم يقل ما وضع للافراد ليشمل النكرة المنفية مثل لا رجل فانها لم توضع للافراد الا ان يقال انها موضوعة للافراد
وضعا نوعيا وقوله متفقة الحدود احتراز عن المشترك بالنسبة الى افراد جميع معانيه اما بالنسبة الى افراد معنى واحد
فهو عام وقوله على سبيل الشمول احتراز عن النكرة المفردة المثبتة نحو رجل فانه يتناول الافراد المتفقة
الحدود على سبيل البدل وقد ذكر الاصوليون في تعريف العام قيد استغراق الافراد ليخرج المعهود مثل جاءني
رجال فاكرمت الرجال فان الجمع المعهود ليس بعام كما صرح به ابن الحاجب فكان عليه ان يورد الافراد معرفا باللام
ولا يبعد ان يقال وصف الافراد متفقة الحدود يدل على العموم فان النكرة الموصوفة بصفة لا تختص بفرد من افراد
تلك النكرة يفيد العموم كما سيجي واعترض بانه ان اريد تناوله للافراد تناول الكلي لجزئياته يخرج مثل الرجال
والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وان اريد تناول الكل للاجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل مما يكون الافراد
فيه من جزئياته لا اجزائه واجيب بان المراد الاول وعموم مثل الرجال والمسلمين باعتبار تناوله للجماعات
دون الاحاد وهذا انما يصح على القول المرجوح من ان الجمع العام يتناول الجموع والصحيح انه يتناول الافراد
وقيل ان المراد الاسم العام للافراد دلالته على جزئياته او على اجزائه مطابقة او تضمنا وعلى هذا يلزم

ان يكون اسم العدد عاما وقيل المراد بالافراد مسمياته ذلك اللفظ كمن وما او مسمياته ما اشتمل عليه ذلك اللفظ
تحقيقا كالرجال او تقديرا كالنساء لانه عبارة عن جميع اللفظ يراد في المراة ثم اذا اريد بالافراد المسميات يدفع
اعتراض اخر وهو ان الحيوانات مثلا اسم عام وافراده ليست متفقة الحدود كما لا يخفى واذا اريد المسميات وهي انواع
الحيوانات اندفع الاشكال ولا يرد على تعريف العام اسماء العدد لان اجزاء العشرة مثلا ليست من مسمياته ما اشتمل
عليه العشرة وهذا اوضح وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله اعلم ان حكم العام عند
الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند بعضهم التوقف في الامر والنهي على العموم ونقل هذا عن الكرخي وعند
بعضهم التوقف في الامر والنهي واجراء الاخبار على العموم وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى اثبات الحكم في
جميع ما يتناوله من الافراد ظنا واليه ذهب الشافعي رحمه الله وهو المختار عند مشايخ سمرقند وقطعا ويقينا عند
مشايخ العراق وعامة المتأخرين وهو المختار عندنا وحجة الشافعي رحمه الله ان كل عام يحتمل التخصيص وما
من عام الا وقد خص منه البعض الا قليلا بمعونة القرائن وهذا دليل الاحتمال فلا يكون قطعا ولنا ان
اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه لازما ثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم
مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص وما ذكره الخصم من احتمال ارادة الخصوص
لا عبرة به لانه ارادة في باطن المتكلم وليس في وسعنا الوقوف عليه الا ان يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجبه
ثابتا معينا وهذا كالخاص فان ارادة المجاز منه لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا
قطعا قبل ظهور الدليل وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد
ابتداء فعند الشافعي رحمه الله يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعندنا الامر بالعكس فان خص خصوص
معلوم او مجهول لا يبقى قطعا لكنه لا يسقط الاحتجاج به وخص الخصوص بالعام ويسمى تخصيصا وعرفه
بعضهم بانه بيان ما لم يرد باللفظ العام وقيل اخراج ما يتناوله الخطاب عنه وقيل هو تعريف ان المراد
باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وهو منقول عن الشافعية
والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر اللفظ العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن فقولنا
مستقل احتراز عن الاستثناء والصفة والشرط فان المراد بغير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه واعني بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء كان متقدما في الذكر او لا ولا بد من اعتبار

بالخبر واجراء صح

لا يجب ان يعتقد الوجوب صح

الشئ

الشيء او لا ثم اخراج منه او تعليقه او قصره على بعض التقادير واعني بالكلام المغير الكلام ما لا يفيد المعنى لو ذكر
منفردا او المحل الوصفية كذلك لاحتياجه الى مرجع الضمير وقولنا مقترن احتراز عن الناسخ فانه اذا تراخى
دليل التخصيص يكون نسخا والمراد بالمخصص المجهول ما كان متناولا لما هو مجهول عند السامع وتوضيح المقام
ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت
العام فمن هذا الوجه غير مستقل ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام
فمن هذا الوجه مستقل وينبغي ان يراعى كل من الشبهين في المخصص المجهول من جهة عدم استقلاله يوجب سقوط الاحتجاج به
لتعدي جهالته الى العام المجهول والمخصص المعلوم من جهة استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
اذ هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيجب ان يبقى
العام بحاله ومن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فما بقي يجب ان يكون مجهولا
اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام فظهر مما ذكرنا ان المخصوص باعتبار الصيغة
لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيبقى الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل في صفته
فيوجب العمل به دون العلم والاعتقاد وانما قال في الصحيح لان الكرخي وابا عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان
في رواية ذهبوا الى ان العام لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان لان الخصوص ان كان مجهولا
يوجب جهالة في الباقي كالاستثناء المجهول وان كان معلوما فيحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله بنفسه والاصل في النصوص
التعليل ولم يعين التعليل لا يدرى اي قدر من الباقي يصير مخصوصا فيوجب جهالة في الباقي ايضا فصار كما اذا خص
منه بعض معلوم وبعض مجهول واذا صار مجهولا لم يبق حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى ان يتبين المراد
وايضا ذهب بعضهم الى ان المخصص اذا كان معلوما بقي العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا
يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص لان المخصص كلام مستقل
مقارن فيكون بيانا فاذا كان مجهولا لم يتغير به الكلام الاول لان المجهول لا يصير معارضا للدليل واذا لم يصر معارضا
سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان والعموم قد يكون باعتبار الصيغة والمعنى وذلك اذا كان
اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا لكل ما يتناوله اللفظ كرجال ونساء او بالمعنى فقط وهو نوعان احدهما الجمع الذي له واحد
من لفظه وثانيهما الجمع الذي لا واحد له من لفظه وكان عليه ان يوردهما مفترقين لان الجمع المنكر لا عموم له
على الاصح وذهب بعضهم الى ان الجمع المنكر اذا كان جمع كثرة يفيد العموم وقد يكون بالمعنى لا غير وذلك اذا كان

كما في الاستثناء المجهول ومن جهة استقلاله
يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام صح

العام صح

[illegible] العموم

اللفظ مفرد استوعب الكل اي تناول اللفظ كقوم ورهط قال الزمخشري في الفائق القوم في الاصل مصدر قام
فوصف به ثم غلب على الرجال القيام بامور النساء وقال الكرماني في الشرح القوم في الاصل القائم كالركب في الراكب
اذ الرجال قوامون على النساء وانما وقع في بعض الكتب انه جمع قائم كزور وزائر فالمراد ما مر لان فعلا ليس من
ابنية الجمع والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة كذا في الصحاح ويجمع على اراهيط عند سيبويه :.
كاباطيل في جمع باطل وقال غيره يجمع على ارهط ثم ارهط على اراهط وفي تفسير الانوار الرهط من الثلاثة
الى العشرة وقيل الى التسعة وانما اورد مثالين احدهما لما لا حصر لافراده وثانيهما لما افراده منحصرة فيما دون العشرة
وكان عليه ان يوردهما معرفين في التلويح المعرف باللام من الجموع واسمائها للجميع الافراد قلت او كثرت وان كان
بدون اللام دون العشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والانفس ونحو ذلك ومن وما يحتملان العموم والخصوص
اما كلمة من فيستعمل في الاستفهام والشرط والجزاء اي الموصول والموصوف تعم في الاولين البتة واما في الخبر فقد تكون
عامة وقد تكون خاصة نحو زرت من اكرمني اذا زرت واحدا بعينه لكنها في الشرط تعم عموم الافراد وفي
الخبر تعم عموم الاشتمال فلو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار
درهما استحق الكل درهما كذا في الكشف فاحتمال العموم والخصوص مختص بالخبرية واما كلمة ما فيستعمل ايضا في
الاستفهام والشرط والخبر وهي تعم في الجميع على ما هو المفهوم من كتب الاصول قال في التلويح فان قيل في قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القران يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا فهذا تصريح بان كلمة ما لا يكون للخصوص وظاهر كلام المصنف ان كلمة
ما تحتمل الخصوص كما ان كلمة من تحتمله وذكر الامام في المحصول ان كون من وما للعموم مذهب الفقهاء والمعتزلة وانكره
الواقفية ذلك ومن في ذوات من يعقل اي لمن يعلم ليتناول الباري تعالى اذ العقل لا ينسب اليه وهي في جميع وجوهها ان تعالى صح
لذوي العلم ولا يرد لما لا يعلم خلافا لقطرب النحوي ويقع على ما لا يعلم تغليبا كقوله تعالى فمنهم من يمشي على اربع فانه
قال ومنهم الضمير عائد الى كل دابة فغلب العقلاء في الضمير بني على هذا التغليب قوله تعالى من يمشي على اربع كذا قاله الرضي
كما في ذوات ما لا يعقل المذكور في عامة كتب الاصول انها تستعمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل
وقيل انها تصلح لمن يعقل ولما لا يعقل وفي المفتاح ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك وجوابه انسان او فرس
او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم او الفاضل وقال الرضي انها في الغالب لما لا يعلم وقد جاء
في العالم قليلا قال الله تعالى او ما ملكت ايمانكم ويستعمل في الغالب في الصفات العام نحو ما هذا الرجل والجواب عالم

او غير ذلك

21

او غير ذلك ويستعمل ايضا استعمال الكلمات او غيرها في المجهول حقيقة وكل للاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة
بمعنى كانه ليس معه غيره فلو قال للرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف بهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم
يلزم لكل واحد منهما الف ثم ان كلمة كل لا يقع خاصا بان يقال كل رجل ويراد به واحد هذا هو المشهور وذكر فخر الا سلام
انها تحتمل الخصوص كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة فان
الاول اسم لفرد خاص وكلمة كل تحتمل الخصوص وهذا الوصف تحقق من بعده وهي تصحب الاسماء لانها من الاسماء فيدون صح
اللازمة للاضافة والاضافة تختص بالاسم فتعم بها الى مسميات الاسماء اما بحذف المضاف او بطريقة الاستخدام
فان الاسم قد يطلق على المسمى فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده اي افراد المنكر وذكر لان اثر عمومها
انما يظهر فيما اضيفت اليه فاذا اضيف الى نكرة يثبت العموم فيها باحاطة افرادها لا غير فلو قال كل امراة
اتزوجها فهي طالق يوجب العموم في المراة لا في التزوج حتى لو تزوج امراة مرتين لا تطلق في المرة الثانية ولو قال
كل رمان ماكول لي كان كاذبا وان دخلت على المعرف اوجبت احاطة الاجزاء فيصح كل الرجال يحمل هذا الحجر وكل الرمان
ماكول لي ولا يصح كل الرجال يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل رجل يشبعه هذا الرغيف وكلما توجب الافعال العموم
النحاة في كلما فقيل ان كلمة ما كافة لانها كانت واجبة الدخول على المفرد فهي تكفها عن طلب مضاف اليه مفرد
وقيل زمان مضاف الى الجملة التي بعدها ولما فيها من معنى العموم الذي يكون في كلمات الشرط لم يدخل الا على الفعل
تشبيها لها بها وهو يدخل على الماضي والمستقبل ويجعل الماضي بمعنى المستقبل غالبا وقيل ان كلمة ما فيه مصدرية
والزمان المضاف الى مقدر ثم انه منصوب على الظرفية والعامل فيه ما هو في محل الجزاء الا انه في معنى الشرط كما ان العا مل
في اذا كذلك عند الاكثر لانها في الاغلب تستعمل في القول المقطوع به وقيل مبني على الفتح كما ان كلمة بينما
كذلك ونقل عن بعض عين المعاني ان كلمة ما جزائية ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل وفيه ضعف من حيث
انه كلمة ما الجزائية واجبة التصدر واذا عرفت هذا فنقول اذا قال الحالف كلما تزوجت امراة فهي طالق يكون المعنى
كل وقت اتزوج امراة فاذا تزوج امراة مرتين يحنث في كل مرة وكلمة جميع توجب عموم الاجتماع دون
الانفراد وقد يحمل الانفراد على سبيل التجوز فاذا قال جميع من دخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخل عشرة
او لا معا فللجميع نفل واحد عملا بالحقيقة لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد
سابق بالدخول على ساير الناس وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم عملا بالمجاز وحمل الجميع على معنى
كل والقرينة ان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة وهو قد حصل من الاول فهو بالنفل احرى وهكذا

الكلام اذا كان الداخل واحدا فقط ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولهذا قيل ان استغراق
المفرد كمال النفي يثبت بدلالة النص ولا يلزم الجمع بينهما وقيل ان توهم جميع من خرج هذا الحصول ولا مجاز لان السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفرا واحدا كما للواحد عملا بعموم المجاز والنكرة في موضع النفي
تعم سواء دخل النفي على نفسها نحو لا رجل في الدار او على الفعل الداخل عليها نحو ما رايت رجلا ضرورة
ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وكذا انتفاء نسبة فعل الى فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء
نسبته الى جميع الافراد وفي معنى النفي الشرط في الاثبات كقوله ان ضربت رجلا فكذا لانه في معنى والله لا اضرب
رجلا فيحنث بضرب اي رجل كان وهذا ما يقال ان النكرة في موضع الشرط تعم واستدل على ما ذكر في المتن
بان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود حق لما كان اثباتا للحق تعالى الواحد ح
وتقدس توحيدا والمستثنى ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف وهو موجود وليس الاستثناء مفرغا واقعا
في محل الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله واعلم ان النكرة المفردة تدل
على الجنس والوحدة والمتبادر من نفيها نفي الجنس ويجوز في لا في الدار رجل بل رجلان وهذا لا بد له من قرينة بخلاف
رجوع النفي الى الجنس وفي الاثبات تخص اي النكرة في الاثبات تخص فانها موضوعة للفرد فانها تثنى وتجمع فلا تعم
الا بدليل يوجب العموم وقد تعم في الاثبات بقرينة المقام كقوله تعالى علمت نفس وكذا اذا صدرت بلفظ كل كما مر وكذا
اذا وصفت بصفة عامة كما سيجيء لكنها مطلقة لدلالتها على الفرد دون الجمع فيخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى
فتحرير رقبة باعتاق رقبة واحدة ولو كانت عامة لم يخرج الا باعتاق ثلث رقاب فهي مطلقة محتملة لجميع الافراد
بمجرد ذلك لا يثبت العموم واعلم ان بعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة و
لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة اسم العدد او لكثرة
غير معينة هو العام او لوحدة معينة هو المعرفة او لوحدة غير معينة هو النكرة وقال صاحب الكشف الصواب
انه لا فرق بينهما باصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق وذكر
في التلويح ان النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر
زائد وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند
السامع وجعلها مقابلا للمطلق باعتبار اشتمالها على قيد الوحدة وانما قال عندنا لان عند الامام الشافعي رحمه الله
النكرة في موضع الاثبات يوجب العموم وقيل عنه في الاخبار لا يفيد العموم وفي الامر يفيد العموم عند اكثر اصحابه.

وفي بعض

22

وفي بعض كتبهم انها تعم على سبيل البدل وليس بعام من حيث الصلاحية لكل فرد وعلى هذا القولين يوافق
مذهبنا استدلوا على العموم بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فانه يتناول كل رقبة بحيث يخرج عن العهدة باعتاق ايتها
كان وانه يصح الاستثناء منها نحو عتق رقبة الا ان يكون كافرة الا كل رقبة واجيب بانها لو كانت عامة لم يخرج عن العهدة
الا باعتاق ثلث رقاب كما مر والاستثناء يجوز ان يكون منقطعا او يكون المعنى اعتق رقبة واحدة على اي حالة كانت
الا حالة الكفر واذا وصف النكرة بصفة عامة تعم المراد بالصفة العامة التي لا تختص بفرد واحد او افراد مخصوصة
من افراد تلك النكرة واحترز بذلك عن النكرة الموصوفة بصفة خاصة ببعض الافراد فانها لا تعم كما اذا قال ارايت رجلا
يدخل داري وحده قبل كل احد والمراد بالصفة المعنوية لا النعت النحوي لانها قد يكون حالا واستدلوا على ما ذكر
بان تعليق الحكم بالوصف المسبق سواء ذكر او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم موصوفه ح
بعموم علته وقيل يعم النكرة الموصوفة مخصوصة بغير الخبر والاستثناء من النفي او بكلمة اي نحو اي عبيدي ضربك
فهو حر وهذا مخصوص بموضع الاباحة وفي موضع التحريض واما في موضع النفي او الخبر فلا تعم كما في قوله فتحرير
رقبة مؤمنة نحو والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة بخلاف ما اذا قال الا رجلا فان لم
يكلم واحدا من الرجال ولو كلم اثنين يحنث واعترض على هذا الاصل بان محمدا نص في الجامع الكبير بانه اذا قال
والله لا كلمن رجلا كوفيا فانه بر ابالكلم مع رجل واحد مع انه وصف بصفة عامة في الاثبات واجيب بان النكرة في غير
موضع النفي تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر ذلك في النكرة الموصوفة بصفة عامة فاذا كان ههنا دليل على الخصوص
يحمل عليه وانما يحمل على الواحد لظهور تعسر التكلم مع الجميع واذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد
او حيث العموم قال المحقق الشريف في بعض تصانيفه التعريف هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معلوم حاضر
في الذهن وذلك ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون المعاني متصورة متميزة بعضها
عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فان كان في ذلك الاعتبار اي تعيين المعنى عند السامع وتميزه في
ذهنه ملحوظا معه يسمى ذلك الاسم معرفة والا فنكرة والمعارف اقسام والمقصود ههنا المعرف باللام فنقول اذا دخل
اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة منه فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا
ويسمى لام العهد الخارجي واما ان يشار بها الى الجنس نفسه وحينئذ اما ان يقصد الجنس من حيث هو ويسمى لام
الحقيقة او الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد اما في جميعها وهو الاستغراق او بعضها وهو المعهود
الذهني واعلم ان جعل العهد الخارجي راجعا الى الجنس كان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين افراده بل يحتاج الى معرفة

اخرى والظاهر ان الاسم في المعهود الخارجي لم يوضع اخر بازاء خصوصية كل معهود ولا حاجة الى ذكر
في اقسام اللام اذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي انتهى كلامه ثم ان المشهور في كتب العربية
ان لام العهد ولام الحقيقة حقيقة والاستغراق والعهد الذهني مجاز هذا في المفرد واما في الجمع ففي العهد الذهني
مجاز وكذا في الجنس وفي العهد الخارجي والاستغراق حقيقة ثم يقتضي قياس الجمع على المفرد في الاستغراق اذا نسب
اليه حكم ان يكون انتسابه الى كل جماعة لكن المعنى يستلزم التكرار في مفهوم الجمع المستغرق فلذلك يفسر الجمع المستغرق
تارة بكل فرد فيكون كالمفرد في استغراقه فكانه بطل معنى الجمعية وصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث
هو مجموع كما في قولك الرجال عندي درهم حيث يحملوا بانه اقرار بدرهم واحد للكل وذكر في كتب الاصول ان
الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين ثم الاستغراق لان الحكم على الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
لا عهد في الخارج فلذلك حكم المص بان لام المعرفة اذا لم يكن للعهد اوجبت العموم فقوله فيما لا يحتمل التعريف
لمعنى العهد احتراز عما اذا امكن العهد فلو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على عشرة ايام وعشرة شهور عند ابي حنيفة
لان اسم الجمع معهود الى الثلثة الى العشرة فانصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا وعندهما يقع على
الاسبوع والسنة لان المعهود فيما بين الناس ايام الجمعة وشهور السنة فيجب صرف اللام اليهما وذهب بعض
الاصوليين الى ان العهد الذهني مقدم على الاستغراق لان البعض متعين ورد بان الاستغراق اعم فائدة
واكثر استعمالا في الشرع وفي حملها على العهد الذهني بلا قرينة ترجيح بلا مرجح ولذلك حكموا بان العهد الذهني
موقوف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق وفي المحصول ذهب الواقفية وابو هاشم الى ان الجمع المعرف
بلام الجنس لا يفيد العموم عند عدم العهد لان الصيغة مستعملة للعهد فلو كانت للعموم ايضا لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل ولانه يقال جمع الامير الصاغة ولا يراد به الكل والجواب عن الاول ان الاشتراك واقع
في الكلام وبالقرينة يختص باحد المعنيين وعن الثاني ان ذلك عرف بقرينة العرف وذكر في بعض كتب
الاصول ان المفرد المحلى باللام يقتضي العموم عند الجبائي والمبرد والفقهاء لصحة الاستثناء منه لقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وذهب الامام الرازي وبعض الفقهاء الى انه لا يفيد العموم اذ لو افاد
يؤكد بما يفيد العموم وينعت بنعت الجمع واللازم باطل ورد بان ذلك باعتبار ملاحظة
اللفظ كما في لا رجل فانه للعموم اتفاقا مع عدم تاكيده ووصفه بالعام «ويسقط اعتبار الجمعية

كقوله

كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ظاهر الكلام ان سقوط اعتبار الجمعية متفرع على افادة اللام العموم والاستغراق
وقد صرح بذلك حيث قال اوجبت العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع وتوضيح ذلك ما ذكر
اهل الاصول ان الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وذكر اهل العربية ان قولهم فلان يركب الخيل للجنس وذكر الفقهاء
انه لو حلف لا يتزوج النساء يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة في الواحد لانه المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعلم
الاستغراق الا ان ينوي العموم وحينئذ لا يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
تنعقد لان تزوج جميع النساء ممكن وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه
نوى المجاز فاذا حمل هذا الجمع على الجنس كان معنى التعريف حاصلا وهو الاشارة الى الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية
باق من وجه اذ الجنس يدل على الكثير بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا
الاعتبار مناسب لمعنى الاستغراق فكانه متفرع عليه ولا يخفى ما فيه من التكلف وذكر صاحب الكشف تمام الكلام عن الحل
في اليمين بدلالة الحال لان تزوج جميع نساء العالم متعذر فصرف اليمين الى الواحد المتيقن يدل عليه ما ذكر
محمد في الجامع لو قال ان كلمت بني ادم فامرأتي طالق فكلم رجلا واحدا حنث لانه لا يقدر ان يكلم بني ادم كلهم
فهذا تصريح منه انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وفي التلويح الصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس
التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل وفيه ايضا ان هذا الجنس المذكور
بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك
النساء اي واحدة منهن «والنكرة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول واذا اعيدت نكرة كانت غير
الاول» لا يخفى ان اللائق بحال هذا المختصر ان يقال الاسم معرفة كان او نكرة اذا اعيد معرفة كان الثاني عين الاول
واذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول والمراد بالمعرفة المعرف باللام او الاضافة اذ فيهما يصح الاعادة
نكرة او معرفة والمراد بالاعادة اعادة جوهر الكلمة مع قطع النظر عن صفتها عن صفتها من التعريف والتنكير ومعنى
كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول مع قطع النظر عن معنى التعريف والتنكير ووجه ما ذكر
ان الثاني اذا كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان الانسب تعريفه بتعريف العهد بناء على كونه سابقا في الذكر معهودا
وان كان الثاني معرفة فهي الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وقيل المعرفة اذا اعيدت
نكرة فهي عين الاول لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل ورد بان التعريف لا يلزم
ان يكون للاستغراق والجزء ليس عين الكل فلا يكون اعادة والحق ان جميع ذلك عند خلو المقام عن القرائن والا

نعم يعاد النكرة نكرة والمعرفة نكرة مع علم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى
والحكم اله واحد وقد يعاد النكرة معرفة والمعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى
قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وكقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وما ينتهي اليه الخصوص نوعان لان تخصيص العام الشيوع اخراج بعض افراده منه
فلا بد ان يبقى بعض افراده اختلف الاصوليون في منتهى التخصيص الحكم هو فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من
مدلول العام ولا محالة يكون اكثر من النصف وقيل يجوز الى ثلثة في كل عام وقيل الى اثنين وقيل الى واحد
ومختار ابن الحاجب ان التخصيص ان كان باستثناء او بدل جاز الى واحد وان كان بمتصل غيرهما كالصفة
والشرط جاز الى اثنين وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين وان كان في غير محصور
او عدد كثير فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ومختار الامام الرازي انه يجوز الى عدد غير معلوم
ومختار ابي بكر القفال انه يجوز الى الثلثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى ما دونها الا بما يجوز به النسخ ومختار
الشيخ فخر الاسلام انه يجوز الى الواحد في الجميع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى فقط كرهط
وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلثة ولا يخفى ان عد الجمع المنكر من الفاظ العام انما هو مذهب بعض
البعض ومختار المص ما ذكره بعض المشايخ وهو ان ما ينتهي اليه الخصوص الواحد فيما هو فرد بصيغته
كالرجل وشمله لفظ ما ومن او ملحق به اي ما هو فرد بصيغته كالنساء في قوله لا اتزوج النساء لا مطلقا
فانه بحسب الوضع جمع صيغة ومعنى وانما جاز ذلك التخصيص الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على
الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وهكذا لفظ من وما ونحوهما فانهما يتناولان الجماعة والواحد في مثل من دخل
من دخل داري اكرمه فيجوز التخصيص الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الواحد يخرجها
عن موضوعاتها والثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى فلا يجوز تخصيصها الى ما دون الثلاثة لان ادنى الجمع
ثلثة فلو خصص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجميع فيصير نسخا لا تخصيصا الى ما دون ثم ان هو
جمع معنى لا لفظا كالقوم فالظاهر ان حكمه حكم الجمع في انه لا يجوز تخصيصه الى ما دون الثلاثة وظاهر كلام المتن
يدل على انه داخل في الملحق بالمفرد ووجهه غير ظاهر واعترض على القول المذكور في المتن اولا لان الجمع عند
قصد الاستغراق حقيقة في جميع الافراد وبعد التخصيص صار مجازا في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع
انما هو باعتبار الحقيقة واجيب بان الصيغة موضوعة للجمع والعموم يعارض اللام وبالتخصيص انما يرتفع

العموم

العموم ويبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وثانيا بان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما هو عند
تعذر الاستغراق كما مر فلا يكون فيه عموم فلا تخصيص واجيب بان ما تعذر هو حمل اللام على الاستغراق
فيكون الاسم للجنس ويلزم من نفيه نفي جميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي واما ان ادنى الجمع ثلثة فهو مذهب كثير من الفقهاء وائمة اللغة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث
بتزوج امراتين وذهب بعض اصحاب الامام الشافعي رحمه الله وعامة الاشعرية ونفطويه من النحاة
الى ان اقله اثنان فقيل عندهم يجوز استعمال صيغة الجمع في الاثنين وهو خطأ وقيل لا يجوز وفائدة الخلاف
على هذا تظهر في جواز التخصيص الى الاثنين وعدمه ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع في غير ضمير المتكلم ونفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وصحة رجال ثلثة وعدم صحة
رجال اثنين وصحة جماعة رجال وعدم صحة جماعة رجلين وتمسك المخالف بقوله تعالى في اية المواريث فان كان
له اخوة فالمراد اثنان فصاعدا فان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة وبقوله تعالى فقد صغت
قلوبكما اي قلباكما وبقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب عن الاول بان كون حكم الاخوين حكم
الاخوة لم يعرف بالعبارة بل بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ
الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين ولما كان هذا موهما لازدياد النصيب بازدياد
العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والحجب مبني على الارث فكان الاخوين
في الحجب كحكم الاخوة واجاب عنه الامام فخر الدين الرازي في المحصول عن الثاني بان المراد من القلوب الميول
بدليل الصغو فانه في الميول دون القلوب وعن الحديث بانه لاباحة السفر بين ونسخ ما كان منهيا
عنه في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين لغلبة الكفار وقيل معنى الحديث ان للاثنين في المواريث ريث
حكم الجماعة استحقاقا وحجبا وقيل معناه ان الامام متقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة فما فوقها
بخلاف الواحد فانه يقوم عن يمينه وقيل معناه ان انعقاد الجماعة وثواب فضيلتها يحصل بالاثنين
وحمل الحديث على معرفة احكام الشرع من حمله على بيان اللغة واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة مطلب المشترك
الحدود على سبيل البدل المراد بافراده المفردان وما فوقهما ليتناول المشترك بين اثنين فقط وانما قلنا
ذلك لان بعضهم توهم ان عدد الثلاث شرط في المشترك كما في العام وليس كذلك وقوله مختلفة الحدود
احتراز عن المتواطي وقوله على سبيل البدل احتراز عن العام ويرد على هذا التعريف اللفظ باعتبار

معنييه المجازي او الحقيقي وباعتبار معنييه المنقول عنه والمنقول اليه وباعتبار معنييه في اصطلاحين او علمين
والاولى ان يقال المشترك هو اللفظ الموضوع لمعان متعددة باوضاع متعددة والظاهر من اطلاقاتهم ان
الوضعين في اللفظ يكونان من نوع واحد لغوي او عرفي او شرعي او علمي فلا يقال اللفظ مثلا باعتبار معنييه
اللغوي والنحوي انه مشترك واما اللفظ الواحد الذي له معنيان احدهما في لغة العرب والاخر في لغة اخرى ففي
اطلاق المشترك عليه تردد كالقرء في المغرب القرء بالفتح والضم الحيض وهو الاكثر وقيل الطهر وقيل انه يصلح لهما
وعن ابي عمرو انه في الاصل اسم للوقت قال القتبي انما قيل للحيض والطهر قرء لانهما يجيئان لوقت وفي
الفائق القرء والجمع في الاصل ثم قيل للوقت الاثر قرء وقارئ لان الاوقات ظروف تشتمل على ما فيها وتجمعها فقيل هبت
الريح لقرئها ولقارئها وانما اختار هذا المثال ردا على من زعم ان المشترك غير واقع في القران لان الخطاب
للافهام فان لم يبين كان تكليفا بما ليس في وسعه وان بين كان المشترك بلا فائدة وزعم بعضهم ان المشترك
غير واقع اصلا زاعما ان كل ما يظن به الاشتراك فهو اما متواطئ او مجاز في احدهما متحملا وجوها في التجوز وحكمه
التوقف فيه اي حكم المشترك التوقف في حق العمل به واعتقاد حقيقة المراد به بشرط التامل فيه ليترجح بعض وجوهه
للعمل به التامل هو التفكر في الشيء بجد واجتهاد والمراد التفكر البالغ في استخراج المعنى المراد والمراد بوجوهه
معانيه المتعددة وقوله للعمل به غاية للترجيح كما ان قوله ليترجح غاية للتامل وهذا كما اذا نظر في كلمة انى في
قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدها مشتركة بين معنيين فتامل فيها فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع انسب
من معنى اين لفصل المقتضي ولا عموم له اي لا عموم للمشترك باعتبار معنييه فلا يجوز ان يراد به كلا معنييه في موضع
واحد لا حقيقة ولا مجازا وهذا عند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الامام الشافعي رحمه الله وابي هاشم
وابي عبد الله البصري وجميع اهل اللغة ثم اختلف هؤلاء فقيل لا يصح اصلا وقيل يصح لكنه ليس بواقع
في اللغة وايضا اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان حكمه حكم المفرد وقيل يجوز فيه وان لم يجز
في المفرد واستدلوا على اصل المطلوب بانه اذا استعمل في مجموع المعنيين حقيقة يلزم ان يكون موضوعا للمجموع
المعنيين ولو كان موضوعا للمجموع ايضا فاستعماله في احد المعنيين يكون استعمالا في جزء معنى الموضوع له
وهو باطل بالاتفاق فان التزم انه موضوع للمجموع ولكل واحد ايضا يكون ح استعماله في المجموع استعمالا
في احد معانيه ولا نزاع في صحته وايضا لا يجوز استعماله فيهما مجازا لان معنى استعمال المشترك في المعنيين
على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ لا كون كل منهما داخلا تحت معنى ثالث وهو المراد فان استعمل في المعنيين

بطريق

بطريق المجاز فلا بد ان يكون بين المعنيين مناسبة لعلاقة فيراد احدهما على انه موضوع له والاخر على انه مناسب
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد كل واحد منهما على انه معنى مجازي له بالاستقلال دون الجمع فيلزم الجمع بين
المجازين وان اريد باستعماله فيهما استعماله في معنى مجازي يشملهما لكونهما من افراده فهذا ليس محل النزاع
بل جوازه متفق عليه وذهب الامام الشافعي رحمه الله وابو بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار
الى جواز الجمع اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا الا ان
الامام الشافعي رحمه الله والباقلاني قالا متى تجرد المشترك عن قرينة صارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين
وعند الباقين لا يجب ثم انهم اختلفوا فقيل حقيقة وقيل مجاز لان السابق الى الفهم احد معنييه على سبيل
البدل فيكون حقيقة في احد المعنيين فاذا اطلق على احدهما كان تسمية للكل باسم الجزء واستدلوا بقوله تعالى
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان سجود الناس
وضع الجبهة على الارض وسجود غيرهم الخضوع والانقياد واجيب بانه على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس
والمراد بالسجود الاول الانقياد وبالثاني وضع الجبهة ويجوز ان يراد بالسجود مطلقا الانقياد ويكون
ذكر كثير من الناس مع دخولهم فيمن في الارض تخصيصا بعد التعميم لشرفهم واستدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار واجيب بان التقدير ان الله
يصلي والملائكة يصلون يشعر بذلك ما وقع في الحديث من النهي عن تشريك الله تعالى وغيره في الضمير وبان المراد
بالصلوة العطف مطلقا كما صرح به صاحب مغني اللبيب والعطف من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن
المؤمنين دعاء بعضهم لبعض واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي التاويل في اللغة
بيان ما يؤول اليه الشيء ومن ذلك تاويل القران وهو بيانه على وجه ينطبق على القواعد العربية وفي اصطلاح
الاصوليين هو ما ذكره والراي ما ارتاه الانسان واعتقده وهو بعض وجوهه بدل من الضمير المستتر
في ترجح والمعنى ان المأول هو احد معاني المشترك الذي ترجح على باقي المعاني بالظن الغالب وهذا تعريف المأول
من المشترك لا مطلقا فان الخفي والمجمل والمشكل اذا زال خفاؤها بخبر فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ايضا
مأولا وخص المشترك بذلك لانه من اقسام النظم صيغة ولغة يعني ان حكمه بعد التاويل مضاف الى الصيغة
بخلاف ما اذا زال خفاء الخفي والمجمل والمشكل بقطعي او ظني فانه بهذا الاعتبار لا يكون من اقسام النظم
صيغة ولغة وقيل المراد بالمشترك معناه اللغوي والمأول ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته فيتناول

القرء في

التقدير

اي في باب عموم المجاز

بجميع والظن الغالب اعم من ان يحصل من خبر الواحد والقياس والتامل في الصيغة واحترز بقوله بغالب
الراى عن المفسر فان الترجيح يحصل ههنا بالدليل القطعي وقيل المراد بغالب الراى التامل والاجتهاد في نفس
الصيغة وذلك لتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة وحكمه العمل فلا حمل عليه بالقياس او خبر الواحد
لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وحكمه العمل به على احتمال الغلط اى حكم المأول وجوب العمل
على احتمال السهو لانه ان ثبت بخبر الواحد او القياس لم يحصل ايضا الا الظن وان ثبت بالتامل والراى
فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة فلم يحصل ايضا الا الظن واحتمال الغلط لازم للظن واما الظاهر
فما ظهر المراد به للسامع بصيغته الظهور خلاف الخفاء وقد يعبر به عن الخروج كذا في المغرب وقد عرف
الظاهر المصطلح بالظهور اللغوي فلا دور والمراد بالسامع السامع العارف باللغة وقوله بصيغته احتراز
عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما يتوقف على امر اخر بعد سماع الصيغة لكن يبقى النص والمفسر والمحكم
داخلا الا ان يراد بالظهور ظهور لم يبلغ حد الوضوح واشترط بعضهم في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق
اصلا فرقا بينه وبين النص فاذا قيل رايت زيدا حين جاء القوم كان مجيء القوم غير مقصود بالسوق فيكون ظاهرا
واذا قيل ابتداء جاء القوم كان مجيء القوم مقصودا بالسوق فيكون نصا فان الكلام المسوق للمقصود اظهر واجلى
بالنسبة الى غير المسوق له وقيل الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا كالامر يفهم منه الايجاب لكنه يحتمل
الندب وكالنهي يفهم منه التحريم لكنه يحتمل التنزيه وذكر شمس الائمة السرخسي ان الظاهر ما يعرف المراد بنفس
السماع من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه اى حكم الظاهر
مطلقا سواء كان عاما او خاصا وجوب العمل بما ظهر من ذلك الظاهر وفهم منه وكذا وجوب اعتقاد حقية
ما اراد الله تعالى بذلك وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في الوجوب فمشايخنا العراقيون منهم الكرخي والجصاص
ذهبوا الى ثبوت الوجوب به قطعا ويقينا وهو مختار القاضي ابي زيد ومن بعده واليه ذهب عامة المعتزلة
وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم الشيخ ابو منصور الماتريدي ان ثبوت الوجوب بظاهر لا قطعي اليه ذهب
اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وذلك لما يدخله الاحتمال وان كان بعيدا الوجوب اليقيني بل الوجوب العملي
عندهم كخبر القياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لانه الناشي عن ارادة المتكلم
وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنية وفي التلويح ان الظاهر قد يفيد القطع وهو
الاصل وقد يفيد الظن وهو فيما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل واما النص فما ازداد وضوحا

مطلب الظاهر

الواحد صح

مطلب النص

على الظاهر

على الظاهر بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة في المغرب النص الرفع ونص الحديث اسناده ورفعه الى الشيخ الاكبر
وفي الفائق نص كل شيء منتهاه من نصصت الدابة اذا استخرجت اقصى ما عندها من السير سمى به هذا القسم لان
ظهوره ارفع من ظهور الظاهر اولان وضوحه بلغ المنتهى والوضوح فوق الظهور وعلى ما في التلويح يكون
لفظ الازدياد مما يشعر بانه من مراتب الظهور وازداد بمعنى في المتكلم غرض المتكلم الذي فهم بقرينة حالية او معا لية
سياقا او سباقا لكن بحيث لا يدل عليه نفس لفظ النص بدون تلك القرينة كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم ولا وقيل المراد بمعنى في المتكلم هو ان يكون الكلام سيق لذلك كما سبق وظاهر
التعريف شامل للمفسر قيل ان تغايرهما انما هو بالاعتبار واما بحسب الوجود فيتداخلان واشترط بعضهم في النص
احتمال التخصيص والتاويل وفي المفسر عدم الاحتمالان فيتباينان وبعض الشافعية يطلقون النص على المفسر
وحكمه وجوب العمل به الكلام في وجوب العمل به ووجوب اعتقاد حقيته والاختلاف في الوجوب انه قطعي
او ظني ههنا كما مر في الظاهر بعينه بلا تفاوت على احتمال تاويل اي صرف لفظ عن ظاهره هو في حيز المجاز
اي ذلك الاحتمال في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص وقال حجة الاسلام الامام الغزالي الاحتمال
المقبول الذي يعضده دليل لا يتطرق الى النص فان الذي يتطرق اليه مثل هذا الاحتمال لا يسمى نصا اما الاحتمال
الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال الظاهر و
النص فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربو حيث فهم التحليل والتحريم بسماع الصيغة من غير قرينة ونص
في التفرقة بينهما وذلك لان الاية مسوقة للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما والبيع مبادلة المال
بالمال على سبيل التراضي والربوا زيادة في العوض بان يباع كيلي او وزني او في الاجل بان يباع احدهما
بمثله نسيئة واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يحتمل التاويل التفسير والتفسر كلاهما
بمعنى الكشف والاظهار على وجه لا شبهة فيه مبالغة الفسر والسفر الا ان السفر الكشف الظاهر والفسر
كشف الباطن فسمى كشف المعاني تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ واما التاويل اعتبار دليل يصير المعنى به
اغلب على الظن من المعنى الظاهر من اولت الشيء صرفته ورجعته وانما يحرم التفسير بالراى دون
التاويل لان الاول هو القطع بالمراد والثاني هو الظن بالمراد ومراد الله تعالى لا يعلم الا من جهة النبي
واما الظن بالمراد فيحصل بالوقوف على العربية واصولها كما لا يخفى وقيل التفسير هو الاخبار عن شان
ما نزل فيه وعن سبب نزوله وهو علم الصحابة لانهم شاهدوا ذلك والتاويل هو تبيين ما يحتمله

نص صح

بدون ان يخبر ان شئن فثلاث وربّاع صح

مطلب المفسر

صلى الله عليه وسلم

اللفظ من المعاني ولعل هذا معنى ما قيل التفسير للصحابة والتاويل للفقهاء وقيل التفسير بيان معنى لفظ لا يحتمل
الا وجها واحدا والتاويل تبيين معنى واحد من المعاني التي يحتملها اللفظ بدليل ظهر عنده وعلى هذا لا معنى
للتفسير بالراي ثم ان قوله بحيث لا يحتمل التاويل بيان لوجه ازدياد الوضوح وليس احترازا عن شيء لانه اذا
اعتبر زيادة وضوحه على النص خرج النص عنه لكن المحكم يبقى داخلا في التعريف ولهذا اعتبر بعضهم احتمال النسخ
في تعريف المفسر احترازا عن المحكم والمص اعتبر ذكر هذا القيد على ما صرح به في حكمه كما قال وحكمه وجوب العمل به
على احتمال النسخ المراد بالوجوب قطعا ويقينا والمراد باحتمال النسخ هو احتماله في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
والا فبعد زمانه لا يحتمل النسخ ويمكن ان يكون هناك ناسخ الحديث المتواتر ولم يكن المجتهد عالما به فمعنى احتمال
النسخ انه يحتمل ان صار منسوخا في الزمن الاول لكن لم يعلم ناسخه فتامل كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ٥
فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما والظاهر ان هذا من قبيل النظير لا من قبيل التمثيل لان
احتمال النسخ في المفسر والنسخ لا يكون الا في حكم شرعي وليس في الاية حكم شرعي واختلف النحاة في التاكيد فالجمهور
على انهما تاكيدان للملائكة كالصفة بعد الصفة ولا محذور في ذلك وقيل الاول تاكيد الملائكة والثاني
تاكيد المؤكد الاول وقال المبرد والزجاج ان كلهم دال على معنى الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم
في حالة واحدة ورد بان اجمعون في حال التاكيد لا يدل على الاجتماع كما اذا لم يكن معه كلهم واذا اريد
الاجتماع ينبغي ان يكون منصوبا على الحال واجيب بان اجمعون بحسب اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع فلا يبعد
قصد ذلك المعنى مع المبالغة الحاملة عليها التاكيد تكثيرا للفائدة واعترض بان استثناء ابليس تخصيص لان
التخصيص عندنا لا يكون في المستقبل كما تقرر في موضعه فلا حاجة اليه وقيل ان الاستثناء منقطع وابليس كان
من الجن لا من الملائكة لان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد من الملائكة باعتبار التغليب ٥
واما المحكم فاحكم مراده عن احتمال النسخ والتبديل يقال احكمت الفرس اذا جعلت حكمته باللجام وذلك
يمنعه عن العثار ثم استعمل في مطلق المنع ويقال ايضا احكمت الامر اي اتقنته ويقال بناء محكم مامون
عن الانتقاض يسمى محكما لانه ممنوع من التخصيص والتاويل والنسخ والتبديل او لانه متقن بحيث لا يقبل
هذه الاشياء او مامون عن الانتقاض بها وقوله مراده اي المراد به كما صرح به في المنار في الضمير
راجع الى الحكم وكما كان الكلام المحتمل للتاويل

معتبر صح

من الملائكة بجعلها محتملة للتخصيص فلا يكون مضرا واجيب بان الاستثناء ليس صح صح صح صح

مطلب في المحكم



م
يجاز ادا ادعى في حقوقه
لا تنتقل تلك الدعوى الى ورثته
مصطفى